



Geschichte
der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Zweiter Band.

Leibniz und seine Schule.

Zweite neu bearbeitete Auflage.



Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1867.

Les **petites perceptions** sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples.

LEIBNIZ: Nouv Ess Avant-propos.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Der erste Band der neuen Auflage dieses Werks führt in seinen beiden Abtheilungen den Gesammttitel: „Descartes und seine Schule". Im Anschluß an jene Ueberschrift und im Rückblick auf die Erklärungen über den Entwicklungsgang der neuen Philosophie, die ich in dem letzten Abschnitte der allgemeinen Einleitung gegeben habe, nenne ich diesen zweiten: „Leibniz und seine Schule". Was die nähere Begründung dieser Ueberschrift betrifft, so verweise ich auf die Vorrede zur ersten Auflage und auf den Inhalt des folgenden Werkes selbst.

Dieser zweite Band zerfällt in drei Bücher: das erste enthält Leibniz' Leben und Schriften, das zweite seine Lehre, das dritte die Fortbildung der Lehre oder die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

Eine neue Bearbeitung nenne ich diese Auflage, weil in der That das erste Buch erst jetzt entstanden ist und durch seinen Umfang die Ausdehnung des frühern Werkes wohl um ein Drittel vermehrt hat. Die neuen, inzwischen erschienenen Ausgaben der Werke von Leibniz, welche Onno Klopp und Foucher de Careil

veranstaltet haben, bieten, so weit sie gediehen sind, ein Material, das bei der vorliegenden Arbeit berücksichtigt und verwerthet sein wollte. Darin lag die Veranlassung, das Leben des Philosophen neu zu bearbeiten und in die biographische Darstellung zugleich die Charakteristik und Entwicklung einer Reihe von Schriften aufzunehmen, die nicht gerade Leibniz' System betreffen, wohl aber zur richtigen Erkenntniß und Beurtheilung seiner Geistesart, seiner Lebensaufgaben, seines Zeitalters sehr wichtige und erleuchtende Beiträge liefern. Ich konnte unmöglich das Leben eines Leibniz, des großen Begründers der deutschen Philosophie in der neuern Zeit, weniger eingehend und ausführlich behandeln, als ich das Leben Descartes' behandelt habe. Da noch dazu Leibniz' Leben um so viel reicher und mannigfaltiger ist! Auch möchte schwerlich in der neuern Zeit ein zweiter philosophischer Lebenslauf angetroffen werden, in dem sich das Bild eines ganzen Zeitalters so deutlich und umfassend abspiegelt, als in unserm Leibniz die deutsche Zeit in der zweiten Hälfte des siebzehnten und im Anfange des vorigen Jahrhunderts. Um ein geschichtlich volles Verständniß seiner Zeit und der Bedingungen seiner Philosophie zu erreichen, wird es kaum ein besseres Mittel geben, als die genaue und gründliche Kenntniß seines Lebens.

Aber bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Aufgaben, mit denen er zugleich beschäftigt, und der Richtungen, in denen er zugleich thätig war, fällt es diesem Leben gegenüber schwer, einen klaren und geordneten Durchblick zu gewinnen. Will man hier rein chronologisch verfahren und die Fäden so ver-

folgen, wie sie im Laufe der Jahre angeknüpft und fallen gelassen, dann wieder angeknüpft und wieder fallen gelassen werden, so kommt man in die Gefahr, sich den Gesammteindruck zu verwirren und den Verlauf gewisser Hauptbestrebungen, die sich, vielfach zerstückelt und unterbrochen, durch eine weite Lebensstrecke hindurchziehen, keineswegs deutlich zu sehen. Ich muß sagen, daß ich auch bei der verdienstvollen und dankenswerthen Arbeit Guhrauer's diesen Mangel eines klaren und die Materie sichtenden Durchblicks empfunden habe. Deßhalb bin ich bemüht gewesen, hier die gleichartigen Dinge, wie z. B. Leibniz' politische und kirchliche Bestrebungen, so viel als möglich zusammenzufassen, an einander zu rücken, in übersichtliche Gruppen zu sondern, ohne deßhalb die gegebenen Zeiträume zu verwirren; vielmehr habe ich innerhalb der jedesmaligen Lebensabschnitte die Dinge so zu sondern und zu gruppiren gesucht, wie es mir nöthig schien, um in die Betrachtung und das Verständniß dieses übermäßig erfüllten und zugleich vielfach zerstreuten und auseinander gezogenen Lebens Ordnung und Klarheit zu bringen.

Was die Darstellung der leibnizischen Lehre betrifft, so ist der Standpunkt des früheren Werks derselbe geblieben und ich habe hier keinen Grund gehabt, wie bei Descartes und Spinoza, in meiner Auffassung etwas zu ändern. In diesem Theile habe ich kaum andere Veränderungen als formelle vorgenommen, alles Episodische weggelassen, die unnöthigen Fremdwörter getilgt.

Dasselbe gilt auch von dem letzten Theile, der Leibniz' Schule behandelt. Er war in dem frühern Werk ein Capitel von unförmlichem Umfange; er ist in diesem ein Buch von ge-

drängter Kürze. Die Gründe, warum ich Leibniz' Schule so wenig nach den Grenzen und dem engen Maß der gewöhnlichen Schulphilosophie bestimmt, ihr Gebiet und die Reihe der leibnizischen Denker so weit ausgedehnt, ihre Ideenentwicklung so kurz zusammengefaßt habe, sind in dem Werke selbst enthalten und zum Theil schon in der frühern Vorrede ausgesprochen. Ich hatte zuerst bei dieser neuen Bearbeitung gerade für den letzten Theil eine größere Ausführlichkeit im Sinn, aber die Rücksicht auf den vermehrten Umfang des Werks nöthigte mich, diesem Plane, der zugleich mein Wunsch war, zu entsagen.

Jena, den 22. März 1867.

Kuno Fischer.

Vorrede zur ersten Auflage.

Der vorhergehende Band dieses Werks gehörte dem classischen Zeitalter der dogmatischen Philosophie; der folgende wird dem der kritischen gewidmet sein: in die Mitte zwischen beide fällt naturgemäß die Periode des Uebergangs von der einen zur andern, vorausgesetzt, daß ein solcher Uebergang, eine solche allmähliche Annäherung zur kritischen Philosophie von Seiten der dogmatischen in der That stattgefunden hat. Wenn es nun wirklich die deutsche Aufklärung ist, die jenen Uebergang von Spinoza zu Kant in fortschreitender Linie macht, wenn es nun wirklich Leibniz gewesen, der die deutsche Aufklärung in ihrem ganzen

Umfange begründet, so ist damit der Inhalt und die Stellung dieses zweiten Bandes bezeichnet.

Ueber den Plan und die Einrichtung dieses Buches bin ich dem Leser einige Erklärungen schuldig, die hier in dem Vorwort ihren geeigneten Platz finden mögen. Ich habe geflissentlich Leibniz und sein System mit der größten Ausführlichkeit und die folgenden Philosophen, welche zwischen Leibniz und Kant die vermittelnde Stufenreihe bilden, mit gedrängter Kürze in einem Abschnitt behandelt, um ohne Unterbrechung ihre geschichtliche Continuität so hell als möglich erscheinen zu lassen. Bei der festgesetzten Grenze des Buchs, die ich nicht zu weit überschreiten durfte, konnte ich nur auf diese Weise Leibniz und die Gruppe der folgenden, von ihm abhängigen Philosophen zu dem Gesammtbilde der deutschen Aufklärung ergänzen. Und es war meine vornehmlichste Aufgabe, dieses Gesammtbild zu treffen, so zu treffen, daß Zweierlei deutlich erhelle: einmal, welche Bedeutung in der Geschichte der Philosophie das Zeitalter der deutschen Aufklärung behauptet, und dann, in welchem Geiste dieses Zeitalter denkt, in welcher geschichtlichen Ordnung sich dieser Geist fortbildet. So sind Entwurf und Eintheilung des folgenden Werks von bestimmten Gesichtspunkten abhängig, die mir schon vor meiner Arbeit feststanden und während derselben unaufhörlich vorschwebten.

Das Gewicht der leibnizischen Philosophie liegt darin, daß sie in allen Punkten zwischen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Soll ihr geschichtlicher Charakter getroffen werden, so muß sie so erscheinen, daß sie zwischen der Vollendung

der dogmatischen und der Begründung der kritischen Philosophie die große Differenz ausfüllt. Die Träger der deutschen Aufklärung bilden in allen Punkten den Uebergang von Leibniz zu Kant: sie müssen so erscheinen, daß sie zwischen Beiden, dem Reformator der dogmatischen und dem Begründer der kritischen Philosophie, die relativ kleine Differenz ausfüllen. Diese Träger der deutschen Aufklärung sind durchgängig von Leibniz beherrscht, und wie verschieden ihre Richtungen auch sein mögen, so giebt es hier keinen Gegensatz, der nicht in Leibniz selbst vereinigt wäre: es sind verschiedene und entgegengesetzte Aeste eines und desselben Stammes, dessen Wurzel der Urheber der Monadenlehre ausmacht. Giebt es unter den deutschen Denkern zwischen Leibniz und Kant einen größern Gegensatz als Wolf und Hamann? Ist nicht dieser Gegensatz geschichtlich ausgesprochen worden durch Mendelssohn, der Wolf, und durch Jacobi, der Hamann verwandt war? Und doch wollen diese beiden einander entgegengesetzten Träger der Aufklärung Etwas gemein haben mit Lessing. Stimmt nicht Lessing in einem Punkte mit Reimarus überein, der nichts Anderes war, als der kühnste und consequenteste der Wolfianer? Worin aber Lessing mit Wolf und Reimarus nicht übereinstimmte, war es nicht eben derselbe Punkt, worin Lessing in eben derselben Zeit Leibniz vertheidigte, worin er sich mit Leibniz in Uebereinstimmung wußte? Diese unwidersprechlichen, geschichtlichen Thatsachen, wobei die wichtigsten Zeugen der Aufklärung ins Spiel kommen und alle Factoren derselben vertreten werden, sind dem aufmerksamen Blick ein sehr bedeutsamer Fingerzeig, daß in der leibnizischen Philosophie der

Schwerpunkt der gesammten Aufklärung gesucht werden müsse, daß sich Leibniz' Herrschaft weiter erstrecke, als nach der herkömmlichen Meinung nur auf Wolf und dessen Schule, daß vielmehr zwischen Leibniz und Lessing eine größere, innigere Uebereinstimmung stattfinde, als zwischen Leibniz und Wolf. Was also hindert uns, die Träger der deutschen Aufklärung, so weit sie in die Wagschale der Philosophie fallen, als Leibniz' Schule zu betrachten (wenn man das Wort nicht in einem zu engen, schülerhaften Verstande faßt) und Leibniz selbst als den Meister und Genius dieser Schule, die in der deutschen Geistesentwicklung ein ganzes Zeitalter ausfüllt: sein System als den Heerd, wo die deutsche Aufklärung ihre Fackel anzündet, wo sie zuletzt sogar das Feuer findet oder wenigstens finden kann, das ihre eigene matt gewordene Leuchte überstrahlt? So erscheint für die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts Leibniz' System als die größte und bedeutungsvollste Leistung. Es vermittelt den Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus, den größten, welchen die Geschichte der neuern Philosophie kennt; es erzeugt und belebt eines der philosophisch bewegtesten Zeitalter.

Um diesen geschichtlichen Werth der leibnizischen Philosophie darzuthun, muß die Darstellung das vollste Licht über das ganze Lehrgebäude verbreiten; sie muß dasselbe so deutlich und so umfassend hinstellen, daß es in allen seinen Theilen durchsichtig wird und die Aufgaben des Fortbaues erkennbar macht: daß auf der einen Seite der Differenzpunkt zwischen Leibniz und Wolf, auf der andern der Coincidenzpunkt zwischen Leibniz und Lessing auf gleiche Weise einleuchtend zum Vorschein kommt. Leibniz mußte

ches sie verknüpft, genau erkannt werden. Was von Leibniz dunkel bleibt, bleibt von der deutschen Aufklärung dunkel. Nur wenn jener ganz begriffen ist, kann auch diese ganz verstanden werden, sowohl was die Verschiedenheit ihrer Standpunkte als die geschichtliche Ordnung derselben betrifft. Und gerade in dieser Rücksicht haben die mir bekannten Darstellungen der leibnizischen Philosophie ihren Gegenstand, wie mir scheint, zu wenig getroffen. Wenigstens habe ich nie begreifen können, wie dieser Philosoph so weit zu reichen vermochte, der in jenen Darstellungen bald so wenig klar und einleuchtend, bald so wenig zusammenhängend und folgerichtig erschien. So lange ich mit jenen Darstellungen in der leibnizischen Philosophie das System der vorherbestimmten Harmonie nach der herkömmlichen, traditionellen Weise erblickte, konnte ich mir von Leibniz niemals eine lebhafte und genaue Vorstellung machen, und dieser Mangel wurde mir am fühlbarsten, als ich zum erstenmal die leibnizische Lehre auf dem Katheder vortragen sollte. Seitdem hat mich das Studium der leibnizischen Schriften im Hinblick auf die deutsche Aufklärung unaufhörlich beschäftigt, und ich glaube den Punkt gefunden zu haben, wo man von den bisherigen Darstellungen abweichen muß. Es ist mit einem Worte gesagt, derselbe Punkt, in dem Wolf von Leibniz abweicht. Was den ächten Geist der leibnizischen Philosophie verdunkelt hat, war die Auffassungsweise Wolf's und seiner Schule, welche die vorherbestimmte Harmonie so einseitig und äußerlich verstanden, wie es seitdem in den Darstellungen der leibnizischen Lehre üblich geblieben. Selbst Feuerbach's eindringliche Darstellung hat in der vorherbestimmten

Harmonie nichts Anderes finden können, als „einen undurchdrungenen Rest von Cartesianismus", d. h. ein solches mechanisches Bindemittel verschiedener Substanzen, wie es Wolf nöthig hatte. Ich sage nicht, daß diese Ansicht falsch ist. Aber sie ist beschränkt und einseitig, denn sie erklärt Leibniz in der That nicht; sie erblickt den Philosophen nur von der Seite, von der ihn die Wolfianer gesehen haben. Leibniz selbst hat sich anders verstanden. Lessing und Herder, die mit Leibniz übereinstimmen wollen, haben ihn ebenfalls anders verstanden; sie berufen sich auf Leibniz so gut als Mendelssohn und Wolf; und doch ist zwischen Wolf und Lessing, zwischen Mendelssohn und Herder ein weiter Abstand. Wenn sich Lessing, Herder und, setzen wir hinzu, Schelling in Leibniz nicht ganz irrten, so muß sich zwischen diesem und Wolf eben derselbe Abstand finden. Wenn man diesen Differenzpunkt nicht trifft, so weiß ich nicht, wie man Leibniz erklären, wie man aus ihm die deutsche Aufklärung herleiten und den geschichtlichen Fortgang derselben begreifen will.

Spinoza hat lange im Schatten von Leibniz, Leibniz noch länger im Schatten von Wolf gestanden, und die fruchtbaren Fingerzeige, womit Lessing, Herder und Schelling auf den Urheber der Monadenlehre hinwiesen, haben die Wolke nicht zu zerstreuen vermocht, in welche der wolfische Dunstkreis die leibnizische Philosophie einhüllte. Die prästabilirte Harmonie, so begriffen, wie sie Wolf begriffen hatte, paßt nicht zu dem leibnizischen System. Dieß hätte die Geschichtsforscher der Philosophie aufmerksam machen sollen, daß jene Vorstellung anders begriffen werden müsse, damit sie in das System passe; daß Leibniz selbst

im Geiste seines Systems sie wohl anders werde gedacht haben. Statt dessen hat man Leibniz eine handgreifliche Inconsequenz Schuld gegeben und sein System aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt. Er mußte, so sagen die Einen, zu der vorherbestimmten Harmonie seine Zuflucht nehmen, um sein Lehrgebäude, welches sonst eine unmögliche Hypothese gewesen wäre, zu stützen. Nur durch diese Erfindung und die damit verknüpfte theologische Hülfsconstruction konnte Leibniz seine Theorie der Seele beweisen. Nur so konnte er Seele und Körper mit einander verbinden und als vereinigt erscheinen lassen, was die lebendige Natur in der That vereinigt, der mechanische Verstand der Philosophie dagegen auseinander nimmt und in verschiedene Substanzen sondert. Wäre dem wirklich so, dann hätte auch Leibniz vom Leben nicht mehr begriffen, als den Mechanismus des Lebens, und was er diesem hinzufügt, wäre die wunderbare, in der Natur nicht begründete Vereinigung von Seele und Körper; dann wüßte ich nicht, wodurch anders als ein Wort sich Leibniz von Descartes und den Occasionalisten unterscheidet. Oder, so sagen die Andern, er mußte die vorherbestimmte Harmonie als ein Wort, welches er füglich hätte entbehren können, annehmen, um seinem System einen ausdrücklichen theologischen Charakter zu geben und auf diesem Wege die Vorwürfe des Naturalismus und Pantheismus zu vermeiden. Er wollte seiner Philosophie das Ansehen des Theismus verschaffen und machte deßhalb die Erfindung der vorherbestimmten Harmonie, um hinter dieser theologischen Maske die naturalistischen Gesichtszüge des Systems zu verbergen. Wäre dem wirklich so, dann hätte Leibniz seine Mittel

schlecht genug gewählt und seine Maske zu durchsichtig sein lassen, da er jene Vorwürfe wirklich nicht vermieden hat, denen er auf solche Weise entfliehen wollte.

Diesen Urtheilen gegenüber werden wir zeigen, daß die vorherbestimmte Harmonie, richtig verstanden, ein nothwendiger Hauptbestandtheil der leibnizischen Theologie, daß diese Theologie im Sinne des Theismus eine nothwendige Folge der leibnizischen Grundsätze ist. Leibniz' Begriff der Seele, richtig verstanden, und sein Begriff Gottes, richtig verstanden, hängen so genau und naturgemäß zusammen, daß sie einander gegenseitig fordern und ergänzen. Warum soll denn die Geltung und Aufrichtigkeit des Theismus bei Leibniz bezweifelt werden, da doch in der gesammten deutschen Aufklärung die Geltung und Aufrichtigkeit dieses Begriffs für Jedermann feststeht? Und wenn sich der leibnizische Gottesbegriff hier dem Pantheismus, hier dem geoffenbarten Christenthum zuwendet, während er selbst nichts Anderes als ein Ausdruck der natürlichen Theologie sein will, so überzeuge man sich, daß in der deutschen Aufklärung jener Theismus eben so mannigfaltige und scheinbar entgegengesetzte Verhältnisse eingeht. In Wolf und Reimarus widersetzt er sich dem Pantheismus und der Offenbarung; in Lessing begegnet er beiden und sucht sie einzuschließen; in Hamann und Jacobi neigt er sich entschieden zu den Mysterien der christlichen Offenbarung. Will man sagen, daß sich bei Leibniz alle diese Neigungen zugleich äußern, so wollen wir zusehen, wie dieß möglich war; in keinem Fall aber werden wir daraus ein Zeugniß gegen seinen Charakter, sondern einen Beweis mehr für seine Bedeutung nehmen: daß

nämlich Leibniz den Gesammtgeist der deutschen Aufklärung umfaßte.

So werden wir zugleich am besten beweisen, wie wenig wir im Sinn haben, irgend einer Vorstellung zu Liebe die geschichtliche Wahrheit, die uns über Alles geht, zu trüben; wir werden uns hier eben so lebhaft und hingebend in den Standpunkt des leibnizischen Theismus versetzen, als vorher in den Pantheismus Spinoza's, denn wir wollen in diesen Darstellungen so deutlich als möglich vergegenwärtigen, was die Vergangenheit gedacht hat. Von Spinoza haben wir nicht gesagt, daß er ein Frevler war, weil er ein Pantheist und ein solcher Pantheist gewesen. Von Leibniz sagen wir eben so wenig, daß er ein Heuchler war, daß er seine Gedanken entweder selbst nicht einsah oder geflissentlich verstellte, weil er das Gegentheil von Spinoza sein wollte. Sondern wir zeigen von Beiden, daß sie folgerichtigerweise sein mußten, was sie geschichtlich gewesen sind.

Heidelberg, den 5. Mai 1855.

K. F.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.
Leibniz' Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Sechstes Capitel.

Plan der französischen Expedition nach Aegypten. Leibniz' Reise nach Paris. (1672) . . . 135

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Zweites Buch.
Leibniz' Lehre.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Fünfzehntes Capitel.

***

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Drittes Buch.

Leibniz' Schule. Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: die Originalitätsphilosophie.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Erstes Buch.

Leibniz' Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Leibniz' Persönlichkeit.

I.

Spinoza und Leibniz.

Die auf das Princip der Individualität gegründete Weltanschauung, welche Leibniz einführt und dem Jahrhundert der Aufklärung mittheilt, findet in seiner Persönlichkeit eine ebenso deutliche, bis in die einzelnen Züge durchgebildete Darstellung, als die entgegengesetzte Betrachtungsweise in Spinoza. Die charaktervolle Eigenthümlichkeit eines großen Denkers ist die Quelle und der Träger auch seiner Philosophie, das Band zwischen Leben und Lehre. Um diese zu verstehen, giebt es darum keine bessere Voraussetzung, als die menschenkundige Einsicht in die charakteristische Grundform der Persönlichkeit des Philosophen.

In Spinoza fand die rein dogmatische Philosophie in dem Gedanken der Alleinheit, in dem System der bloßen Causalität einen Abschluß, der sie beruhigte, aber zugleich gegen die in Religion und Philosophie herrschenden Vorstellungsweisen in einen ausschließenden Gegensatz brachte und den Philosophen selbst von dem Weltleben absonderte. Er ertrug diesen Gegensatz und führte ihn durch in einem völlig bedürfnißlosen, einsamen, der Erkenntniß allein gewidmeten Leben, welches dem Genuß und Besitz der

gewöhnlichen Lebensgüter, der öffentlichen Wirksamkeit mit ihrem Einfluß und ihrer Bedeutung gern entsagte. Alle Geltung, die man in amtlichen Würden und Wirkungskreisen gewinnt, hat Spinoza entbehrt; er nahm nicht den mindesten Theil an dem Wetteifer der Menschen in der großen Rennbahn der Welt, er hatte den Ehrgeiz nicht, den jener Wetteifer nährt und steigert; so blieb er frei von den menschlichen Schwächen und Kleinheiten, welche im Eigennutz ihren Grund haben.

In allen diesen Punkten finden wir in Leibniz das sprechende Gegentheil von Spinoza. Er durfte in Uebereinstimmung mit seinem System eine bewegte, allseitige, einflußreiche Thätigkeit auf der Weltbühne entfalten und sich eine Geltung in seinem Zeitalter erwerben, die ihn glänzend hervorhebt; aber verflochten mit seinen Neigungen in das Treiben der Welt, in den Wetteifer der menschlichen Dinge, ist sein Charakter auch den kleinen Leidenschaften und Schwächen nicht entgangen, dem Ehrgeiz und Eigennutz, die in den Reibungen des menschlichen Wetteifers sich nothwendig entzünden. Das ist zwischen Spinoza und Leibniz der Gegensatz sowohl ihrer Systeme als Charaktere, daß dort das Große sich von dem Kleinen freimacht und in seiner Unabhängigkeit davon erscheint, hier dagegen ohne das Kleine nicht sein kann und auf das Innigste mit demselben zusammenhängt.

II.
Leibnizens universalistische Aufgaben.

Während Spinoza's Lehre, ausschließend und starr in ihrer Haltung, den Typus der dogmatischen Philosophie vollendet, ist die leibnizische in der Unruhe des Fortschreitens und in einer Richtung begriffen, die schon dem Geiste der kritischen Philosophie zustrebt; während sich Spinoza zu den geschichtlich gegebenen

und anerkannten Systemen durchaus entgegengesetzt verhält, ist Leibniz überall mit Bewußtsein darauf bedacht, die herrschenden Gegensätze auszugleichen und zu versöhnen. Die Entgegensetzung ist immer einseitig; die Vereinigung der Gegensätze ist immer allseitig oder strebt es zu sein. Dieses universalistische Streben ist dem Charakter des leibnizischen Denkens und Philosophirens eingeboren, es ist der Typus seiner Geistesart, die Grundform seiner geistigen Persönlichkeit. Die Einseitigkeit verhält sich ausschließend, verneinend; die Universalität dagegen anerkennend, die beschränkten Bildungsformen, wo sie dieselben findet, erweiternd und berichtigend; sie verhält sich eben dadurch befreiend und aufklärend. Wir fordern von der Aufklärung, die ihren Begriff erfüllt, vor allem, daß sie erkläre; wir schätzen die Höhe der Aufklärung nach der Höhe und dem Umfange, in welchem sie das Vermögen des Erklärens besitzt und ausübt. Die höchste Aufklärung müßte im Stande sein, Alles zu erklären; sie wäre die allseitigste, universellste Bildung; der Grad der Aufklärung steigt mit dem Grade der Universalität, und dieser mit dem Vermögen, entgegengesetzte Richtungen auszugleichen und zu versöhnen. Schon daraus läßt sich erkennen, daß die leibnizische Philosophie ihrer ganzen Anlage nach die Fähigkeit, eine wirkliche Aufklärung zu begründen, in einem weit höheren Maße besitzen wird, als die Systeme, die ihr unmittelbar vorausgehen, als namentlich die Lehre Spinoza's.

1. Endursachen und wirkende Ursachen.

Der nächste Gegensatz, welchen Leibniz vorfindet und der in Spinoza gipfelt, betrifft die Verfassung der neueren Philosophie überhaupt, welche die mechanische Erklärung der Dinge grundsätzlich den Systemen sowohl des classischen Alterthums als

der Scholastik entgegenstellt und dadurch mit ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen einen Bruch herbeiführt, der ihr die Anknüpfung unmöglich macht. Von diesem Gegensatz, den er frühzeitig erkennt, sucht Leibniz die Philosophie zu befreien. Es ist, um die Sache in der allgemeinsten und umfassendsten Form auszusprechen, der Gegensatz zwischen dem System der Endursachen (Zwecke) und dem der wirkenden Ursachen, zwischen Teleologie und Causalität. Leibniz setzt sich die Aufgabe, diese beiden Gesichtspunkte richtig zu vereinigen, während Spinoza sie getrennt und einander dergestalt entgegengesetzt hatte, daß die wirkenden Ursachen die alleinige Geltung haben sollten und die Endursachen (Zwecke) gar keine. Hier haben wir den deutlichsten Einblick in das Verhältniß und den Gegensatz beider Philosophen. Es giebt zum durchgängigen Verständniß der Lehre Spinoza's keinen besseren regulativen Gesichtspunkt, als die Erklärungstheorie der Dinge bloß nach wirkenden Ursachen. Und auf der andern Seite, um die leibnizische Lehre zu verstehen und zu würdigen, muß man vor Allem dieß als den leitenden Gesichtspunkt ins Auge fassen: daß hier in der Erklärung der Dinge die Zweckursachen mit den mechanischen Ursachen richtig vereinigt werden sollen. Die alleinige Geltung der wirkenden Ursachen im Gegensatz zu den Zweckursachen ist das fortwährende Augenmerk Spinoza's. Die richtige Uebereinstimmung beider ist das fortwährende Augenmerk von Leibniz.

2. Universalphilosophie.

Die Zweckbegriffe herrschen in der platonisch-aristotelischen und in der scholastischen Philosophie; sie werden bekämpft und zuletzt ganz entwerthet in der neueren Philosophie vor Leibniz. Indem nun Leibniz die Endursachen mit den wirkenden Ursachen in die

richtige Uebereinstimmung bringen will, handelt es sich zugleich um eine Reform der Philosophie, wodurch das Alterthum und die Scholastik wieder berechtigt und auf einer neuen Grundlage wiederhergestellt werden. Eine solche „Rehabilitation" ist angelegt in der Grundrichtung der leibnizischen Lehre und wird von Leibniz mit vollem Bewußtsein erstrebt. Er sucht ein System, welches die großen geschichtlich ausgeprägten Gegensätze in sich überwindet, ausgleicht, versöhnt: eine von jeder Einseitigkeit, von jeder beschränkten und ausschließenden Denkweise freie Philosophie; er sucht ein Universalsystem, als das natürliche Ziel und den sachgemäßen Ausdruck seiner universalistischen Geistesrichtung.

Unter die Zweckbegriffe fallen die Moralbegriffe. Wenn es möglich ist, in der Natur der Dinge die Zweckursachen mit den wirkenden Ursachen zu vereinigen, so sind damit die Grundlagen gefunden für eine natürliche Moral, eine natürliche Religion, eine natürliche Theologie. Denn die Theologie gründet sich auf die Religion, diese auf die moralischen Bedingungen der Welt, und die moralischen Vermögen selbst gründen sich auf die Möglichkeit zweckthätiger Kräfte.

3. Universalreligion.

Hier öffnet sich die Aussicht in einen neuen Gegensatz, den zu lösen und zu vermitteln Leibniz mit allem Ernst und aller Geschicklichkeit bemüht ist: wir meinen den Gegensatz der natürlichen Theologie und der geoffenbarten, der Philosophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens. Er sucht eine der Religion entsprechende Philosophie, einen der Vernunft conformen Glauben, ein vernunftgemäßes Christenthum, welches eben deßhalb ein universelles, den entgegengesetzten Richtungen in Religion und Kirche überlegenes Christenthum ist.

Nun ist das herrschende, positive Christenthum in die Gegensätze der Kirchen und Bekenntnisse getheilt. Der römisch-katholischen Kirche steht der Protestantismus entgegen, und dieser selbst zerfällt wieder in die Bekenntnißgegensätze der Lutherischen und Reformirten. Das harmonistische Streben, welches Leibnizens geistige Persönlichkeit durchdringt und das wir so eben auf den philosophischen Gebieten kennen gelernt haben, setzt sich fort auf den praktischen Gebieten der Kirche und Religion. Wir sehen ihn Jahre lang eifrig bemüht, die großen kirchlichen Parteien zu vereinigen und die Bedingungen zu finden, unter denen sich eine umfassende kirchliche Gesammtheit herstellen läßt, ohne die inneren Glaubenseigenthümlichkeiten zu vertilgen. Innerhalb der europäischen Christenheit, insbesondere der deutschen, arbeitet Leibniz für die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche; innerhalb der letzteren arbeitet er für die Vereinigung der lutherischen und reformirten. Seine Ziele sind erst die Reunion der beiden großen durch den Protestantismus getrennten Kirchengebiete, dann die Union der in sich gespaltenen evangelischen Kirche. Die Reunion bedeutet die allgemeine christliche Kirche, die alle berechtigten Glaubensformen in sich vereinigt; die Union bedeutet die allgemeine evangelische Kirche. So ist es überall die universelle, umfassende, den Zwiespalt in sich ausgleichende Kirche, die Leibniz im Sinn hat und aus dem gegebenen Material geschichtlicher Gegensätze, die ihm vorliegen, verwirklichen möchte.

Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen in der Philosophie, Vereinigung zwischen Philosophie und Religion, Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen innerhalb der Religion, innerhalb der christlichen Kirche (des Katholicismus und Protestantismus), Vereinigung der entgegengesetzten Grund-

richtungen innerhalb des Protestantismus: das sind die Ziele, die Leibniz verfolgt, das ist unter verschiedenen Formen dieselbe Grundaufgabe, dasselbe Grundthema seines von der Macht eines Universalgeistes erfüllten Lebens. In allen diesen Bestrebungen nach Universalphilosophie, Universalreligion, Universalchristenthum, Universalkirche, Universalprotestantismus erkennen wir verschiedene Zweige desselben Stammes aus derselben Wurzel. Gegen den größten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle, vertheidigt Leibniz die Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie; gegen Bossuet, den größten Theologen der damaligen katholischen Kirche, vertheidigt er die Reunion der Katholiken und Protestanten, wie er sie verstand, nämlich die universelle christliche Kirche.

Merkwürdig, wie mit diesen Zielen, die so echt leibnizisch sind, die geschichtlichen Richtungen der Zeit eine gewisse Verwandtschaft haben; wie auch die persönlichen Lebensschicksale unseres Philosophen ihn unwillkürlich in Bahnen und Wirkungskreise führen, in denen ähnliche Ziele erstrebt werden; wie selbst die persönlichen Verhältnisse, die er eingeht, auf eine Ausgleichung namentlich kirchlicher Gegensätze angelegt sind. Der Grundton des ganzen Zeitalters, das den dreißigjährigen Krieg und den westfälischen Frieden eben hinter sich hat, ist eine gewisse Toleranz, welche die reconciliatorischen Bestrebungen nährt und begünstigt. Eine Menge Zeitverhältnisse einflußreicher und mächtiger Art sind so beschaffen, daß sie die religiösen und kirchlichen Gegensätze, wenn nicht versöhnen, doch abstumpfen. Selbst die Bekehrungen, die Uebertritte aus dem Protestantismus in die katholische Kirche, die wir häufig gerade bei einflußreichen Personen jener Zeit finden, stimmen die Bekehrten eher tolerant als fanatisch. In fürstlichen Ehen und Familien mischen sich vielfach die

kirchlichen Gegensätze und treten dadurch schon in einen gültigen Wechselverkehr. Fast überall, wo Leibniz wirkt, findet er sich von Verhältnissen umgeben, die ausgleichend auf die verschiedenen und entgegengesetzten Religionsmeinungen einfließen; das gilt namentlich von den drei wichtigsten Punkten seiner Laufbahn: Mainz, Hannover, Berlin. Sein lutherisches Bekenntniß hindert ihn nicht, in den Dienst eines katholischen Kirchenfürsten zu treten; er lebt in vertrautem Verkehr mit einem Staatsmanne, der sich vom Lutherthum zur römischen Kirche bekehrt hat; in Hannover findet er ein lutherisches Land, regiert von einem katholischen Herzoge, der selbst dem Lutherthum abtrünnig geworden; der folgende Herzog ist lutherisch und die Herzogin ist reformirt; in Berlin dagegen ist der Kurfürst reformirt und die Kurfürstin lutherisch. Es geht ein Zug kirchlicher Neutralisirung durch diese Zeit, und eine Menge großer und kleiner Motive sind dabei thätig.

4. Universalpolitik.

Auf dem Gebiete der Politik, wo wir Leibniz in einer sehr mannigfaltigen und hervortretenden Weise werden beschäftigt finden, haben seine Ideen und Pläne dieselbe harmonistische Richtung, als seine Bestrebungen in der Philosophie, in der Religion, in der Kirche. Was ihm nach dieser Seite als höchstes Ziel vorschwebt, ist eine Harmonie der christlichen Völker Europa's, ein Völkersystem, worin jede Nation die ihr eigenthümliche und durch die Natur der Dinge angewiesene Aufgabe ergreift und löst. Leibniz faßt dieses Ziel nicht in einem unbestimmten Bilde, sondern in den concreten Zügen, die in der geschichtlichen Lage des Zeitalters bedingt sind. Er erkennt in den gegebenen europäischen Verhältnissen genau die politischen Aufgaben und Probleme, er faßt die Fragen bestimmt, er sucht die Mittel der Lösung immer in einer Richtung, welche

die europäische Völkerharmonie nicht stört, sondern befördert. Neben der kirchlichen Harmonie der christlichen Völker steht in seinem Geist als ein ebenbürtiges Ziel die politische. Ueberall ist er bedacht auf die Lösung und Vereinigung der Gegensätze. Ueberall, wo es sich um große praktische Fragen handelt, sucht er diese Lösung den gegebenen Verhältnissen anzupassen und die Form nach dem vorhandenen Material zu bestimmen.

Die geschichts- und entwicklungsfähigen Völker sind ihm die christlichen. Zwischen Christenthum und Islam ist eine Harmonie nicht möglich. Vielmehr ist die Lösung der orientalischen Frage, die den Gegensatz der Cultur und Barbarei in sich faßt, nur möglich durch den vollständigen Sieg der christlichen Mächte über die Türkei, durch die Ausbreitung der christlichen Civilisation im Orient. Wir werden sehen, wie Leibniz in dieser Rücksicht den Plan einer französischen Expedition nach Aegypten faßt und genau entwirft, in einem Augenblick, wo die Ausführung dieses Planes zugleich den Frieden Europa's gesichert hätte und die Lösung der orientalischen Frage zugleich die der westeuropäischen gewesen wäre. Ueberhaupt ist Leibniz immer darauf bedacht, die großen politischen Zeitfragen in einen solchen Zusammenhang zu bringen, daß die Lösung der einen auch die Lösung der anderen herbeiführt und mitbedingt. Er verfährt nach einem politischen System, dessen innerste Triebfeder wir kennen, und doch ist dieser systematische Denker in der Behandlung der brennenden Fragen nicht doctrinär, sondern staatsklug und gefügig. Auch diese Accommodation ist ein Zug, den wir bei Leibniz ganz am Platz finden und der im Dienst seiner harmonistischen Ideen steht.

Es giebt zwei Bedingungen, welche die Harmonie der christlichen Völker gefährden: die immer bedrohliche Haltung einer

nichtchristlichen, barbarischen Macht und das „exorbitante" Uebergewicht einer unter den christlichen Mächten, die wie ein Leviathan die anderen zu verschlingen droht. In der ersten Rücksicht ist die Türkei, in der zweiten ist Frankreich unter Ludwig XIV die gefährliche, dem europäischen Völkerfrieden feindliche Macht. Das sind die beiden wichtigsten Zeitfragen, denen sich Leibniz als politischer Denker und Schriftsteller gegenüber findet.

Er will die christliche Universalherrschaft, den Untergang oder wenigstens die völlige Ohnmacht der Türkei. Die orientalische Frage fällt ihm zusammen mit der großen Culturfrage der Welt; er faßt in dieser Rücksicht das Christenthum hauptsächlich von Seiten des civilisatorischen Berufs. Daher sehen wir ihn lebhaft interessirt für die Missionen der katholischen Kirche, namentlich die der Jesuiten in China. Man hat ihn deßhalb von Seiten des engherzigen Protestantismus für einen Freund der Jesuiten in einem ganz anderen Sinne verschrieen, als in welchem er es war. Er sah in den Jesuiten, die er vertheidigte, nicht die Jünger Loyola's, die diplomatischen Beichtväter, die geschworenen Feinde des Protestantismus, sondern die muthigen Missionäre des Christenthums, die Beförderer der Wissenschaft unter den zurückgebliebenen und barbarischen Völkern, die kühnen Reisenden, die zugleich vortreffliche Mathematiker, Astronomen, Sprachforscher waren. Auch den Protestanten empfiehlt Leibniz in demselben Interesse die Missionen, die Stiftung evangelischer Missionsschulen namentlich in Rußland, wo sich unter Peter dem Großen ein neuer, der europäischen Bildung günstiger Schauplatz eröffnet.

Um keinen Preis aber will Leibniz ein französisches Universalreich, eine Weltmonarchie, mit der Ludwig XIV Europa be-

droht. In dieser Gefahr erkennt er den größten Feind sowohl der europäischen als insbesondere der deutschen Freiheit. Gegen die französische Uebermacht, die im Anschwellen begriffen ist, vertheidigt Leibniz als einen schützenden Damm das europäische Gleichgewicht, gestützt auf den westfälischen Frieden. Dieses Gleichgewicht ist die nothwendige Bedingung zu einer richtigen und harmonischen Verfassung der europäischen Völkerfamilie; der eigentliche Schwerpunkt des Gleichgewichts, welches den Frieden erhält, liegt in der Mitte Europa's, in dem deutschen Reich. Daher ist die nothwendige Bedingung zur Erhaltung jenes Gleichgewichts die äußere und innere Sicherheit des deutschen Reichs, das richtige Gleichgewicht auch im Innern Deutschlands, das harmonische Zusammenwirken der kaiserlichen und fürstlichen Macht. Hier haben wir in wenigen Zügen das politische System unseres Philosophen: die Idee einer europäischen Völkerharmonie, wie sie unter den gegebenen Bedingungen der Zeit von ihm gefaßt wurde. Schon aus diesen einfachen Grundzügen lassen sich die politischen Stellungen, die Leibniz einnimmt, voraussehen; er wird zuerst Alles aufbieten, den Frieden mit Frankreich zu erhalten; dann, nachdem die französische Gewalt- und Kriegspolitik alle Dämme durchbrochen, wird er der entschiedenste Gegner Ludwigs XIV werden und zuletzt Alles aufbieten, den Krieg gegen Frankreich zu befördern. Er nimmt zuerst im Interesse der deutschen Sicherheit, des europäischen Friedens eine vermittelnde (der mainzischen Politik angemessene) Stellung zwischen dem Kaiser und Ludwig XIV; er ist zuletzt einer der eifrigsten Wortführer der kaiserlich-östreichischen Interessen. Die Neigung seines Systems geht auf den Weltfrieden. In dieser Neigung stimmt Leibniz zusammen mit St. Pierre's Entwurf vom ewigen Frieden.

In dem Universalgeiste dieses Mannes war fortwährend die Idee des Ganzen gegenwärtig als einer Alles umfassenden, ordnenden, erhaltenden Weltharmonie. Diese Idee wußte er, unter den gegebenen Bedingungen der Zeit in den religiösen, kirchlichen, politischen Rahmen zu fassen, und hier erscheint sie uns in nothgedrungenen und darum abgeschwächten Formen. Aber selbst für die abgeschwächte Form war das Zeitalter nicht stark genug. Die Idee des Ganzen, der großen vaterländischen Gemeinschaft war diesem Zeitalter abhanden gekommen und praktisch völlig unwirksam geworden. Die Particularinteressen hatten die Oberhand gewonnen und mit ihrem eigennützigen Treiben einen Weltzustand herbeigeführt, der schon die Spuren des Verderbens an sich trug. Leibniz erkannte diese Zeichen des politischen Verderbens und sah die Folgen voraus; er sah die abschüssige Bahn vor sich, auf der das alte Europa dem Untergange entgegenging. Was die Geister zu allen Zeiten prophetisch macht, ist nichts Anderes als die tiefe Einsicht, womit sie das Grundübel des vorhandenen Weltzustandes durchschauen. Leibniz hatte die große Voraussicht, daß Europa's Zukunft von einer allgemeinen Revolution bedroht sei, wenn nicht von Innen heraus eine Umwandlung der politischen Denkweise, eine gemeinnützige Erhebung der Interessen bewirkt werden könne, die das wuchernde Umsichgreifen der schlechten Sonderbestrebungen, das ganze System des politischen Egoismus, noch bei Zeiten hindere. „Ich finde," sagt Leibniz in einer Stelle seiner bedeutendsten Schrift, „daß Meinungen, die an eine gewisse Zügellosigkeit grenzen, Alles vorbereiten für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht ist, und vollends zerstören, was in der Welt noch übrig geblieben von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt,

dem Besitz und selbst dem Leben vorzogen. Jene public spirits, wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab, sie sind nicht mehr Mode und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht diejenigen lächerlich, die für das Allgemeine Sorge tragen. Wenn irgend ein wohlgesinnter Mensch davon spricht, was die Nachwelt sagen werde, so antwortet man: alors comme alors! Wenn man sich noch von dieser epidemischen Geisteskrankheit bessert, so wird man diesen Uebeln vielleicht vorbeugen könnnen; doch wenn sie immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern; denn was auch immer kommen mag, so wird jederzeit Alles im Ganzen sich zum Besten wenden."

5. Wissenschaftliches Universalgenie.

So finden wir überall das Streben nach Vermittlung der Gegensätze und nach Universalität im höchsten Sinne als die charakteristische Geistesart unseres Philosophen. Er lebt in der Anschauung der großen Weltverhältnisse, in der Beschäftigung mit den wichtigsten Weltfragen, er bewegt sich in den weitesten Gesichtskreisen. Von den Systemen der Philosophie verbreitet sich dieser universelle, stets vermittelnde und aufklärende Geist über die Verhältnisse der Religionen, Staaten, Völker und Welttheile. Der Horizont seiner Ideen umfaßt ein weites Reich der Geschichte und verknüpft die ferne Vergangenheit mit der fernen Zukunft. Dieser Geist versöhnt den Aristoteles mit Descartes und Spinoza und bildet schon die ersten Vorbegriffe der kritischen Philosophie neben dem Vorgefühl der europäischen Revolution. Er ist in

Wahrheit, wie nach seinem Ausspruche die Monaden sind: „chargé du passé et gros de l'avenir".

Aber am lebendigsten ist seine Thätigkeit, am glücklichsten sind seine Erfolge in dem ihm vertrauten und einheimischen Elemente der Wissenschaft selbst. Leibniz ist im vollen Sinn des Worts ein Universalgenie der Wissenschaft. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt. Seine Berufswissenschaft ist die Jurisprudenz, die er mit methodischem Geiste fortzubilden sucht; seine Herrschaft hat er in der Philosophie, deren Vergangenheit er kennt und bemeistert, deren neue Richtung er für ein Jahrhundert entscheidet. Physik, Mechanik, Mathematik treibt er mit dem glücklichsten und erfolgreichsten Eifer; sein Geist erscheint diesen Wissenschaften wie angepaßt, er ist in ihnen nicht bloß einheimisch, sondern erfinderisch thätig. Die Physik empfängt von ihm neue Grundlagen, in der Mechanik streitet er mit Descartes über die Schätzung und das wirkliche Maß der bewegenden Kräfte; in der Mathematik kämpft er mit Newton um die Erfindung der Differentialmethode, und selbst wenn seine Unabhängigkeit in diesem Punkte nicht so gesichert wäre, wie sie es in der That ist, so steht doch so viel bei Allen, auch den Gegnern, fest: daß Leibniz, der erste Philosoph und Metaphysiker seiner Zeit, zugleich nach Newton deren erster Mathematiker war. Genug, daß er mit einem Newton um die Priorität der größten mathematischen Erfindung streiten durfte; daß es überhaupt zweifelhaft sein konnte, wer von diesen beiden der Ueberlegene war: Newton oder Leibniz!

Jurist, Philosoph, Physiker, Mathematiker ersten Ranges, ist Leibniz zugleich Diplomat, Publicist, Politiker, Geschichtsschreiber, Bibliothekar. In Hannover beschäftigten ihn gleich

zeitig Bergbau, Geologie, Nationalökonomie, Münzwesen und Staatsschriften im Interesse seines Fürsten. In allen Stücken ist er selbstthätig, durchdringend, erfinderisch. Er ist buchstäblich überall und, was ihn am meisten auszeichnet, er ist überall derselbe philosophische, auch in der Zerstreuung gesammelte und seiner selbst mächtige Kopf. Was er angreift, befruchtet er mit neuen Ideen; selbst das Kleinste weiß er durch die Art seiner Betrachtung bedeutend und interessant zu machen; er behandelt die verschiedenartigsten Gegenstände, ohne sich zu verlieren; er zersplittert seine Thätigkeit, aber jeder Splitter trägt die Form seines Geistes.

6. Universum der Wissenschaften.

a. Bibliotheken und Akademien.

Auch seine organisatorischen Pläne sind auf dem Gebiete der Wissenschaft erfolgreicher als auf dem der Politik und Kirche. Organisiren heißt ordnen, vereinigen, die einzelnen Theile mit der Idee ihres Ganzen durchdringen und in Mittel für den Gesammtzweck verwandeln. Die Wissenschaften organisiren heißt ihre Schätze sammeln, ihre literarischen Ergebnisse so vollständig als möglich anlegen und ordnen, um sie allseitig zu verwerthen, und ihre Träger vereinigen, damit im lebendigen Wechselverkehre die verschiedenen Wissenschaften sich gegenseitig austauschen, ergänzen, befruchten und eben dadurch ihre Fortschritte und ihre Fortpflanzung beschleunigen. Die umfassenden Sammlungen der Bücher und Schriften und die zur Beförderung der Wissenschaften organisirte Vereinigung der ersten Gelehrten jedes Fachs — Bibliotheken und Akademien — sind die nothwendigen Mittel, um die Wissenschaften in ein Ganzes zu fassen und gleichsam ein wissenschaftliches Universum zu gründen.

Diesen Einrichtungen widmet Leibniz seinen nachhaltigsten Eifer und seine ganze Betriebsamkeit. Bibliothekar von Hannover und Wolfenbüttel, wird er der Gründer und Präsident der ersten deutschen Akademie in Berlin. Seine letzten Lebensjahre sind mit der Leitung dieser Akademie und mit den Entwürfen für andere beschäftigt. In allen Wissenschaften einheimisch, mit allen bedeutenden Gelehrten in persönlicher Verbindung, ist Leibniz ganz der Mann, um Akademien zu gründen und zu regieren. Friedrich der Große sagte von ihm: „er stellte für sich allein eine Akademie vor.“ Er giebt den Antrieb und Plan für die Gründung der Akademien von Dresden, Wien, Petersburg. In Rom faßt er sogar die verwegene Idee, durch Einführung der naturwissenschaftlichen Studien die italienischen Klöster in akademische Filiale zu verwandeln. Es sind nicht bloß Gelehrtenversammlungen, die über wissenschaftliche Dinge verhandeln, sondern in Wahrheit Gelehrtenrepubliken, wissenschaftliche Staaten, die Leibniz im größten Maßstabe beabsichtigt. Am meisten bedenkt er die geschichts- und naturwissenschaftlichen Fächer, die den praktischen Nutzen für sich haben. In seinem Entwurfe für Wien verbindet er mit der Akademie zugleich Theater aus dem Reiche der Natur und Kunst, dazu ein System von Anstalten, die als Mittel oder Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung dienen: Bibliotheken (mit besonderer Rücksicht auf die neue werthvolle Literatur), Kabinete für Münzen, Modelle, Antiken und Maschinen; Sternwarte und Laboratorium, mineralogische und botanische Sammlungen, mit einem Worte: den ganzen Haushalt einer umfassenden und wohleingerichteten Gelehrtenrepublik.

Hier sollen die Ergebnisse aller gegenwärtigen Forschungen geprüft, festgestellt und encyklopädisch mitgetheilt werden. Diese encyklopädische Umfassung bildet eine Hauptaufgabe der Aka-

demie. Auf diesem Wege soll die Wissenschaft aus den Einzeluntersuchungen der Gelehrten in den Zustand öffentlicher Bildung und die Wahrheit in Gemeingut verwandelt werden.

b. Allgemeine Charakteristik (Universalschrift).

Aber zu einem Universum der Wissenschaften gehört vor Allem auch ein Universalmittel des wissenschaftlichen Verkehrs, der allgemeinsten, ungehemmten Mittheilung und Verbreitung der Gedanken. Der Welthandel fordert ein allgemein gültiges Maß der Werthe, eine Art Weltgeld. Die Werthe, mit denen die Wissenschaft handelt, sind ihre Gedanken und Begriffe, das Mittel ihres Verkehrs ist die Schrift, die mittheilbaren und verständlichen Zeichen ihrer Gedanken; die Schrift ist im wissenschaftlichen Verkehre, wie das Geld im Handel. Gäbe es nur solche Zahlungsmittel, deren Werth und Brauchbarkeit jenseits der jedesmaligen Landesgrenze aufhörte, so wäre der Welthandel unmöglich oder wenigstens außerordentlich schwerfällig.

Einer ähnlichen Hemmung begegnet der wissenschaftliche Großhandel, den Leibniz befördern und von seinen natürlichen Schranken befreien möchte. Das wissenschaftliche Verkehrsmittel ist die Schrift; was diese Schrift in Umlauf setzt, sind die Worte als Zeichen der Gedanken, die sprachlichen Ausdrücke, die nur so weit reichen und gelten, als das Verständniß der Sprachen, deren natürliche Tragweite eingeschränkt ist durch die Grenzen der Völker. Bei den natürlichen Schranken, denen sie unterliegen, bei der Schwierigkeit, erlernt zu werden, bei der Vieldeutigkeit und Dunkelheit der Worte sind die Sprachen weder ein allgemein gültiges noch auch ein sicheres Mittel zur Verbreitung und Verwerthung der wissenschaftlichen Begriffe. Die Wortschrift ist darum jenes Universalmittel nicht, welches der unge-

hemmte Universalverkehr der Wissenschaften bedarf. Giebt es ein solches Mittel? Die Frage ist, ob sich statt der indirecten Wortschrift eine directe Gedankenschrift erfinden läßt, die den Umweg durch die Sprache vermeidet und also einen wissenschaftlichen Verkehr möglich macht, der alle Schwierigkeiten und Hemmungen des sprachlichen Verständnisses umgeht und dessen Mittheilungen jedem Denkenden ohne Weiteres einleuchten. Eine solche Schrift, welche unmittelbar die Begriffe der Dinge ausdrückt, wäre eine Art Gedankenhieroglyphik, eine wirkliche „signatura rerum“, welche die Alten in den symbolischen Zahlen der Pythagoreer gesucht und von der später die Kabbalisten viel geträumt haben. Man fabelt von einer Sprache, die nicht unsere Vorstellungen der Dinge, sondern die Natur der Dinge selbst ausdrücke. Eine solche „Natursprache“, wie Jacob Böhme sie nennt, war nach der Sage die der ersten Menschen, die „lingua adamica“, die in unmittelbarer Ueberlieferung von Gott selbst herrühren sollte.

Hier handelt es sich nicht um die Erfindung einer solchen wunderbaren Sprache, sondern um eine Schrift, die statt des Wortes oder des Zeichens der Gedanken die Gedanken selbst bezeichnet, in welche die Gedanken unmittelbar einmünden. Wenn eine solche Schrift gefunden werden könnte, so leuchtet ein, daß für den wissenschaftlichen Ideenverkehr die Sprachgrenzen der Völker keine Hindernisse mehr wären, daß der Ausdruck der menschlichen Wissenschaften eben so universell sein würde als diese selbst, daß sich die Weltweisheit in einer Weltschrift oder Pasigraphie ausmachen und fortbilden ließe. In einigen Wissenschaften giebt es schon solche Begriffscharaktere, solche schriftliche Ausdrucksweisen, die unabhängig sind von der besonderen Volkssprache. Die Mathematik namentlich besitzt dergleichen in ihren arithmetischen und algebraischen Zeichen. Warum sollte nicht

die gesammte menschliche Wissenschaft sich ebenso unabhängig von den besonderen Volkssprachen mittheilen lassen, als die Mathematik zum augenscheinlichsten Vortheil ihrer ebenso sichern als allgemeinen Verständlichkeit? Die Aufgabe einer Weltschrift ist gelöst, sobald die Wissenschaften alle das Beispiel der Mathematik nachahmen und Charaktere gefunden werden können, die alle Begriffe so genau bezeichnen, als die arithmetischen und algebraischen Zeichen die Größen und deren Verhältnisse. Dann werden sich die wissenschaftlichen Wahrheiten insgesammt ebenso verständlich ausdrücken, ebenso genau beaufsichtigen und gleichsam nachrechnen lassen, als jetzt die mathematischen. Man müßte die einfachsten, elementaren Begriffe, gleichsam „das Gedankenalphabet" auffinden und für dieses Alphabet allgemein gültige Charaktere bestimmen, die dann, wie sie zusammengesetzt werden, zusammengesetzte Begriffe, Urtheile, Schlüsse darstellen und auf diese genau bestimmte Weise den Gang des wissenschaftlichen Verfahrens bezeichnen können.

Diese Erfindung einer allgemeinen Charakteristik gehört zu den frühsten Entwürfen, die Leibniz gefaßt hat, und beschäftigt ihn als ein Lieblingsplan durch sein ganzes Leben. Wir werden in der Geschichte dieses Lebens die Stelle kennen lernen, wo ihm die Idee einer Gedankenschrift aufgeht, zuerst unter dem Einfluß und dem Leitfaden der Logik, die ihn auf das Gedankenalphabet hinweist, dann am Beispiele und Vorbilde der Mathematik. Hier interessirt uns dieser Plan, eine Weltschrift zu erfinden, um die Wortschrift aus dem wissenschaftlichen Großhandel zu verdrängen, als einer der sprechendsten Charakterzüge des Philosophen, als einer der deutlichsten Beweise, wie weit dieser universelle Geist seine Entwürfe ausdehnte. Es war ein Experiment, welches immer von Neuem seine Erfindungskraft reizte.

III.
Persönliche Charakterzüge.

1. Erfinderische Selbstbelehrung.

Mit dieser universalistischen und umfassenden Natur seiner Aufgaben stimmen die Charakterzüge und die eigenthümliche Geistesart des Mannes, die so beschaffen sein mußte, daß er in die verschiedensten Dinge sich schnell und leicht hineinleben konnte und das Bedürfniß nach einer solchen intensiven Ausbreitung empfand. Einen unersättlichen Wissensdurst, der ihn für Alles interessirt, verbindet Leibniz mit einem durchdringenden Verstande der Alles untersucht. Was er von Außen empfängt, wird zugleich von ihm selbst durchdacht und in sein selbsterworbenes Eigenthum verwandelt. Er lernt von Andern, indem er sich selbst belehrt. Alles Lernen wird in ihm Selbstbelehrung: er ist ein gelehrter Polyhistor und zugleich ein vollkommener Autodidakt. Die Bildungsstoffe, die er mit Bienenfleiß von überall her einsammelt, werden in seinem Geist fruchtbare Keime neuer Ideen, die er mit der erfinderischen Kraft des Selbstdenkers entwickelt. Zu untersuchen und zu erfinden ist sein Bedürfniß und Talent. Dieses Bedürfniß zu befriedigen, ist ihm ebenso leicht als nothwendig. Ihm macht die Natur unmöglich, was den Meisten von Natur am bequemsten und leichtesten wird: zu lernen ohne zu untersuchen. Er sagt von sich selbst: „Wenige sind meiner Art; alles Leichte wird mir schwer, alles Schwere dagegen leicht."

2. Der kritische Mangel. Abneigung gegen Polemik.

Auf seine Selbstbildung vor Allem bedacht, versteht Leibniz überall zu gewinnen, und wie es in seinen Augen nichts völlig Ver-

kehrtes und Falsches giebt, so findet er bei Allen Etwas, woraus er Nutzen ziehen kann, und die Fehler der Anderen gehen fast unbemerkt an ihm vorüber. Er ist zu lernbegierig, zu sehr mit den eigenen Ideen beschäftigt, zu erfinderisch in die Sache vertieft, um kritisch gegen Andere zu sein. Seine Geistesfülle macht ihn gleichgültig gegen fremde Mängel; der eigene Vortheil, den er überall sucht, läßt ihn die Nachtheile Anderer übersehen und wenn er sie bemerkt, so urtheilt er schonend, wie der überlegene Geist über den befangenen, wie der Große über das Kleine, das selbst bei seinen Schwächen und Mängeln nicht ganz unfruchtbar und nutzlos sein darf. Diese Milde des Urtheils, die leicht einem Mangel an kritischem Scharfblick gleichkömmt, bildet in seinem Charakter einen hervorstechenden Zug, der ihn von Lessing unterscheidet und mit Göthe vergleichen läßt, bei dem eine ähnliche Urtheilsweise aus einer ähnlichen Gemüthsverfassung hervorging. Die großen Genies sind selten strenge Censoren. Sie sind zuviel mit sich selbst beschäftigt, um auf die Werke Anderer nachdrücklich einzugehen, und neben der universalistischen Denkweise, die nichts ganz ausschließen möchte, ist es zugleich ein großartiger Egoismus, der diese Genies gegen Andre mild macht und ihren Tadel besänftigt. Sie haben es, wie die Könige, leicht, liebenswürdig zu sein. Leibniz sagt in einem seiner Selbstbekenntnisse: „Ich verachte fast nichts, und niemand ist weniger kritisch als ich. Es klingt wunderbar: ich billige fast Alles, was ich lese, denn ich weiß wohl, wie verschieden die Dinge gefaßt werden können, und so begegnet mir, während ich lese, Vieles, was den Schriftsteller in Schutz nimmt oder vertheidigt. Daher geschieht es selten, daß mir bei der Lectüre etwas mißfällt, obwohl mir das Eine mehr, das Andere weniger zusagt. Meine Gemüthsstimmung ist von Natur so, daß ich in den Schriften Anderer lieber den eigenen

Nutzen, als die fremden Mängel aufsuche. Es ist meine Sache wenig, Streitschriften zu suchen und zu lesen."

5. Toleranz. Abneigung gegen den Sectengeist.

Mild gegen fremde Fehler, ist er duldsam gegen fremde Meinungen. Diese Toleranz ist bei ihm nicht eine vorgefaßte Pflicht, was sie in der Schule der Aufklärung wurde; auch nicht, was sie bei Vielen war, eine Gleichgültigkeit, die dem Kampfe der Meinungen gern aus dem Wege geht, sondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenschaft, die ihn im Streite mit fremden Ideen niemals verläßt. Nur der verstockte, ausschließende, beschränkte Parteigeist ist ihm zuwider. Es giebt nichts, das dem Universalgeist, dem vermittelnden Denker, dem toleranten Charakter mehr widerstrebt, als die Secte, die sich gegen jede Entwickelung sträubt, welche über die gewöhnliche Grenze hinausgeht. Secten können sein und geduldet werden, aber sie sollen nicht herrschen. Wo Secten herrschen, da stockt das geistige Leben. Darum erscheint die Macht des Sectengeistes dem Philosophen mit Recht als der schlimmste Feind des Fortschritts und der Bildung, der ihm am widrigsten da auffällt, wo er am wenigsten sein sollte, in der Wissenschaft und in der Religion. In den zünftigen Philosophenschulen seiner Zeit, namentlich in den zur Secte erstarrten Cartesianern, die den Geist der freien Forschung unter die Worte des Meisters gefangen nahmen, trat unserem Leibniz die Hemmung der Wissenschaft eben so fühlbar entgegen, als in den herrschenden Religionsparteien die Hemmung des wahren und vernunftgemäßen Christenthums. Es ist das Geringste, daß unter dem Sectenzwange die Geister beschränkt werden und die wissenschaftliche Liebe zur Wahrheit einbüßen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die moralischen Gesinnungen unter dieser Herrschaft

verderben und daß in der Sectenpolitik stets aus der Verläumdung und Unredlichkeit eine Tugend gemacht wird. Das gilt von den öffentlichen Parteien jeglicher Richtung so gut als von der letzten literarischen Kameradschaft. Die Abneigung gegen diesen starren, unfruchtbaren, unsittlichen Geist, welchen der Sectenzwang unvermeidlich mit sich führt, liegt in dem Selbstgefühle ächter Aufklärung begründet und äußert sich in Leibniz eben so lebhaft als in Lessing. Sie bildet gleichsam eine Familienähnlichkeit in diesen beiden größten Charakteren unserer Aufklärung. Und wenn in dem Leben Beider ein tragisches Motiv gesucht werden darf, so ist es eben der Gegensatz ihres Universalgeistes gegen die Herrschaft der Secten, wo sie sich immer geltend macht; so ist es dieser Conflict, den Leibniz mit aller Milde und klugen Vorsicht nicht vermeiden konnte, den Lessing muthiger durchgekämpft hat, und den Beide bitter genug empfinden mußten. Am Ende ihres den größten Aufgaben gewidmeten Lebens standen sie einsam und fast verlassen, weil sie dem Sectengeiste verdächtig waren. Bei den Protestanten galt Leibniz bald für einen Convertiten des Katholicismus, bald für einen Freund der Jesuiten; und die Jesuiten, weil ihnen die oft versuchte Bekehrung nicht gelang, nannten ihn einen „Indifferentisten". Zuletzt kamen sie Beide überein, daß Leibniz ein Ungläubiger sei, und wie man erzählt, so wurde auf einer lutherischen Kanzel der Name Leibniz in das plattdeutsche „Lövenix" verwandelt, welches so viel als „Glaubt Nichts" sagen will. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sectengeist. Er hatte während seines Lebens zu wenig Beweise kirchlicher Frömmigkeit gegeben, darum versagte man dem Todten die gewöhnlichen Zeichen der Theilnahme und die letzten religiösen Gebräuche. Er wurde ohne Ehrenbezeugungen begraben; kein Geistlicher folgte dem Sarge.

4. Gemüthsheiterkeit.

Indessen jenes tragische Moment wiegt in dem Leben von Leibniz nicht schwer. Es trat zu spät ein, um den durch eine glückliche und reiche Welterfahrung gereiften Charakter zu verstimmen oder gar zu verbittern. Die Harmonie der Weltordnung, dieser innerste Gedanke seines Systems und seines Lebens, war ihm stets gegenwärtig; er wußte, daß die peinlichen Widersprüche, die uns im Augenblicke beunruhigen, Nichts sind als vorübergehende Mißtöne, welche den großen Einklang der Dinge nicht stören. Er liebte überhaupt die tragischen Conflicte nicht. Seine Weltanschauung war dem Geiste des Humors verwandt, denn sie war glücklich, und eine glückliche Ruhe bildete den Grundton seiner Gemüthsstimmung. Er begriff in dem Zusammenhange der Dinge eine ewige Nothwendigkeit, und seine Empfindungsweise stimmte mit diesem Begriffe überein. Das ist ein Charakterzug des ächten Weisen, den er mit Spinoza gemein hat. Aber das Weltgesetz offenbarte sich seinem Geiste nicht in der ewigen Vernichtung, sondern in der ewigen Erhaltung der Dinge; die Weltordnung bestand nach seinem eigenen schönen Ausdruck in einer „glücklichen, heitern Nothwendigkeit", weil sie den Einzelwesen das freie Spiel ihrer Kräfte und das frohe Selbstgefühl ihres Daseins gönnt und einräumt. Ihm erschien die Nothwendigkeit „mit Grazie umzogen", sie glich der neidlosen Gottheit, während sie bei Spinoza, um im Bilde zu bleiben, das Ansehen des neidischen Schicksals hatte, welches alle Dinge gleichmäßig vernichtet. Dieser Anblick nun einer glücklichen Weltordnung, welche dem Menschen Genüge leistet, mußte die Seele des Philosophen zugleich erheben und erheitern. Er durfte den Ernst der Weisheit mit einem zufriedenen Selbstgefühle und einem heitern

Weltgenusse vereinigen. Und Leibniz verstand diese große Kunst des Lebens. Alles menschliche Wissen richtete er vereinigt auf die Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Ohne diese ernste Beziehung galt ihm der Wissensreichthum für ein vergängliches Gut von sehr beschränktem Werthe. Alle Welterfahrung, Weltkenntniß und Büchergelehrsamkeit, wenn sie nicht durchdrungen ist vom Geiste der Philosophie, verglich Leibniz vortrefflich mit einer Beschreibung der Stadt London, die nur so lange nützt, als man sich darin aufhält. Das menschliche Leben zu veredeln, galt ihm als der höchste Zweck der Wissenschaft und der Kunst. Er begriff die ernste Bedeutung des Theaters und der Komödie. Als in Paris am Ende des siebzehnten Jahrhunderts ein heftiger Kampf von Seiten der Theologen gegen die Bühne geführt wurde, weil ein Theatiner die Schauspieler zu den Sacramenten zulassen wollte, vertheidigte Leibniz die Künstler in einem beißenden Epigramm, welches den „docteurs anticomédiens" gewidmet war. „Wißt ihr wohl," ruft er den Zeloten zu, „daß in unserm Jahrhundert ein Molière so gut als ihr die Menschen erbauen darf? Das Laster fühlt den scharfen Spott des Dichters und geht in sich. Um Frankreich zu reformiren, braucht man entweder die Komödie oder — die Dragonaden!"

5. Eigennützige Regungen.

Aber das Große in der Welt ist nie ohne das Kleine, am wenigsten in der menschlichen Individualität, und gerade in der charaktervollen Eigenthümlichkeit sind die hervorragenden Tugenden stets von den verwandten Schwächen begleitet. Wir wollen diese Schattenseiten in dem Charakterbilde unseres Philosophen nicht übersehen. Jener großartige Eigennutz, der unseren Leibniz in seinem freien und erfinderischen Bildungsgange leitet, der

überall auf den eigenen Gewinn bedacht ist und die fremden Mängel darüber fast vergißt, verkleinert sich im praktischen Leben hie und da zu einem persönlichem Interesse, welches bisweilen einem kleinen Eigennutze gleichkommt. Er liebt die Gunst der Großen und empfindet es schmerzlich, wenn er sie einbüßt. Dies begreift sich leicht aus der Gewohnheit seines Lebens, welches frühzeitig diese Gunst gewann und fast immer von den Launen derselben abhängig blieb. Sein Ehrgeiz bewirbt sich um Stellen, die seiner Person mehr äußern Glanz gewähren, als sie seinem Geiste angemessen sind. Man sagt ihm nach, daß er den Schmeicheleien zugänglich gewesen sei und den persönlichen Widerspruch schwer vertragen konnte. So unregelmäßig sind die großen Charaktere und doch so folgerichtig! Mit einer Milde und Toleranz in wichtigen Dingen, die an Hoheit gränzt, verbindet sich in Leibniz ein gewisser reizbarer Eigensinn und eine leicht zu berührende Empfindlichkeit. Es ist dasselbe ausgeprägte Selbstgefühl, das sich dort in seiner Ueberlegenheit und Kraft, hier in seiner natürlichen Schwäche offenbart. Aus derselben Quelle fließt die schonende Nachsicht mit den Fehlern Anderer und das lebhafte, reizbare Gefühl für die kleinen Verletzungen. Er suchte die materiellen Vortheile, die fürstlichen Pensionen vielleicht mehr, als er nöthig hatte; doch muß man hinzufügen, daß er aus diesen Quellen allein seinen Lebensunterhalt schöpfte. Denn er hatte wenig und gewann mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten Nichts.

6. Zerstreute und vielgeschäftige Thätigkeit.

Und diese Arbeiten, insbesondere sein philosophisches Lehrgebäude, mußten natürlich unter der Vielgeschäftigkeit seines Lebens leiden. Wußte er mit seinem Universalgenie Alles in rast-

loser und mannigfaltigster Thätigkeit zu vereinigen, so konnte er dabei nur wenig vollenden. Das ist die Schattenseite namentlich seiner philosophischen Arbeiten. Zwei Menschenalter sind nicht im Stande gewesen, den umfassenden und reichen Inhalt in die durchgeführte Form des Systems zu bringen. So bleibt die Form des Systems Fragment, Skizze, Entwurf, und diese Entwürfe zerstreuen sich bald in Aufsätzen, bald in Briefen. Nur wenige Theile sind gründlicher ausgeführt, und auch diese Ausführung giebt die Gelegenheit mehr, als die Absicht. Jetzt will er eine entgegenstehende Meinung widerlegen, jetzt einen Andern belehren oder eingeworfene Zweifel beseitigen. Oft geben Gespräche den Antrieb für eine philosophische Schrift, und die Gesprächsform selbst in der leichtesten, ungezwungensten Form überträgt sich bisweilen auf die schriftliche Verfassung seiner philosophischen Gedanken. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit, mit welchem geringen Aufwande von Kunst und Mühe Leibniz seine tiefsinnigsten Ideen entwirft; oft scheint es, als ob er sie erzähle wie ein Erlebniß. Fast alle seine philosophischen Werke sind, wie die göthe'schen Poesien, eine Art Gelegenheitsschriften. Bei Gelegenheit von Locke's Versuch über den menschlichen Verstand macht Leibniz seine Gegenbemerkungen, und daraus entstehen die berühmten „Neuen Versuche", das Hauptwerk seiner Philosophie. Die Königin von Preußen unterredet sich mit ihm über Bayle's Zweifel in Betreff der Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft: bei dieser Gelegenheit entsteht die „Theodicee." Der Prinz Eugen von Savoyen wünscht von Leibniz die Grundsätze kennen zu lernen, auf denen die Theodicee beruht: bei dieser Gelegenheit entwirft er die „Monadologie." Neben diesen Entwürfen, welche bestimmt sind, das philosophische Vermögen eines Jahrhunderts zu werden, beschäftigen ihn tausend andere

Dinge. Er selbst schreibt einem Freunde: „es geht in's Fabelhafte, wie zerstreut nach allen Seiten meine Arbeiten sind! Ich durchwühle Archive, untersuche alte Handschriften, sammle ungedruckte Manuscripte. Ich möchte daraus Licht für die Geschichte Braunschweigs schöpfen. Dabei empfange und schreibe ich eine Unzahl von Briefen. Ich habe so viel Neues in der Mathematik, so viele Gedanken in der Philosophie, so viele andere literarische Beobachtungen, die ich nicht gern umkommen ließe, daß ich bei der Masse der Aufgaben oft nicht weiß, wo ich anfangen soll, und mit Ovid ausrufen möchte: „der Reichthum macht mich arm!" Ich möchte gern eine Beschreibung meiner Rechenmaschine geben, aber die Zeit fehlt mir dazu. Vor Allen möchte ich meine Dynamik vollenden, in welcher ich endlich die wahren Gesetze der materiellen Natur gefunden zu haben glaube, kraft deren ich hinsichtlich der Körper Aufgaben lösen kann, wofür die bisher bekannten Regeln nicht ausreichen. Meine Freunde treiben mich, meine Wissenschaft des Unendlichen herauszugeben, welche die Grundlagen meiner neuen Analysis enthält. Dazu kommt eine neue Charakteristik, an welcher ich arbeite, und noch viele allgemeinere Dinge über die Erfindungskunst. Aber diese Arbeiten alle, die historischen ausgenommen, geschehen wie verstohlen. Denn an den Höfen sucht und erwartet man ganz andere Dinge, daher habe ich auch von Zeit zu Zeit Fragen aus dem Völkerrechte und aus dem Rechte der Reichsfürsten, besonders meines Herrn, zu behandeln. So viel habe ich jedoch erlangt, daß ich mich nach Ermessen der Privatprocesse enthalten kann. Ich werde dafür sorgen, daß Sie meine auf Befehl geschriebenen Versuche über das Reichsbanner erhalten.*) Inzwischen

*) Ein Würdezeichen, welches der Herzog von Würtemberg dem Kurfürsten von Hannover streitig machte.

habe ich auch oft mit den Bischöfen von Neustadt und Meaux, mit Pelisson und Andern über Religionsstreitigkeiten verhandeln müssen." Gleichzeitig beschäftigen ihn noch der Plan der Theodicee und die Reform des römischen Gesetzbuchs.

So ist es unmöglich, daß Leibniz sein System ohne Unterbrechung in einer vollendeten, durchgearbeiteten Form ausführt. Die meisten Schriften sind gleichsam jede wieder ein neuer Versuch des ganzen Systems, dargestellt unter einem besondern Gesichtspunkt. Wie nach dieser Philosophie jedes Ding in der Natur das Weltall repräsentirt, so spiegelt jede Schrift in ihrer Weise das ganze System. Die leibnizische Philosophie ist nicht, wie der Spinozismus, ein einziger großer Krystall, sondern sie besteht in vielen, verschieden geschliffenen Spiegeln, deren jeder dasselbe Bild bald in größerem, bald in kleinerem Maße zurückstrahlt.

7. Heroische Arbeitskraft.

Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibniz unmöglich so Unermeßliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleiße und einer Seelenstärke, welche die Probe des Heroismus bestanden hat. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrößerte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhart, welcher die ersten Lebensnachrichten von Leibniz aufgezeichnet hat, erzählt: „er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle. Ich glaube, daß sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden

bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen, bekam er heftiges Podagra. Dieses suchte er durch stilles Liegen zu besänftigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, ließ er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen fühlte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so daß er die Füße zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er denn auch fast stets zu Bette lag." Diese dem Schmerz überlegene Gewalt des Geistes, die Leibniz für seine Arbeiten aufbieten konnte, erinnert an Kant, der ähnliche Schmerzen durch die bloße Willensenergie, den moralischen Entschluß, sich nicht stören zu lassen, aufwog. Gewiß, ein solcher Heroismus im Studirzimmer darf mit den größten Beispielen menschlichen Heldenmuths wetteifern.

IV.
Die deutsche Aufklärung.

1. Leibniz und Kant.

Wir haben die innerste Triebfeder kennen gelernt, welche die geistige Persönlichkeit unseres Leibniz in Bewegung setzt. Universalität in dem fruchtbaren Sinn der Vermittlung und Uebereinstimmung, die das Entgegengesetzte versöhnt, das Verschiedene vereinigt, überall die Harmonie der Dinge begreift und bezweckt, bildet das durchgängige Hauptziel in seinem Leben und Denken.

In diesem Geiste sucht er eine universelle Philosophie, ein der Vernunft gemäßes Christenthum, eine diesem Christenthum entsprechende Kirche, befördert die allgemeine Civilisation, organisirt das Reich der Wissenschaften, verwaltet Bibliotheken,

gründet Akademien, und trägt sich mit der Erfindung einer Weltschrift.

Und die Wurzel gleichsam, woraus diese vielverzweigte Geistesthätigkeit entspringt, der Grundgedanke in allen diesen Bestrebungen ist mit einem Worte die Aufklärung selbst, die Nichts übersieht, die sich für Alles interessirt, Alles zu erklären und deutlich zu machen strebt. Die erste Bedingung der Aufklärung ist, daß sie erklärt. Erst wenn die Philosophie Erklärung der Dinge in wirklich umfassendem, Nichts ausschließendem Geist wird, darf sie im ächten Sinne des Wortes Aufklärung genannt werden. Eben dieser umfassende, universelle Geist fehlt den Welterklärungen der neuern Philosophie vor Leibniz; diese steht in Spinoza den geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, denn sie verneint die Begriffe des Alterthums und der Scholastik; sie steht ebenso der moralischen Welt ausschließend gegenüber, denn sie verneint die Zweckbegriffe, wodurch allein die zweckthätigen und moralischen Kräfte können erklärt werden. Eben deßhalb, weil diese Philosophie so Vieles in der Geschichte und Natur dunkel lassen muß, ist sie in sich selbst noch nicht aufgeklärt und darum unfähig, eine Weltaufklärung zu erzeugen. Diese begründet erst Leibniz, der die neuere Philosophie universell macht, indem er die früheren Systeme mit den neuen, die Naturbegriffe mit den Moralbegriffen versöhnt und das Licht der Vernunft so geschickt verfeinert und ausbreitet, daß es die natürliche und moralische Welt aufklärend durchdringt und Alles für Alle beleuchtet. Ihm gehorcht das ganze Zeitalter der deutschen Aufklärung, die sich von der gleichzeitigen englisch-französischen gerade darin unterscheidet, daß sie zwar weniger kühn im Verneinen, aber umfassender, weiterblickend, gründlicher im Erklären der Dinge ist, ohne deßhalb weniger vorurtheilsfrei zu sein. Vielmehr ist das

Vorurtheil auf Seite Derer, welche nicht müde werden, der deutschen Aufklärung die moralischen Tendenzen vorzuwerfen, und den mehr naturalistischen Geist der Engländer und Franzosen für den aufgeklärtern und freiern halten. Sie haben dabei einige platte Reflexionen im Auge, die sie unkundiger Weise für sehr charakteristische Bekenntnisse unserer Aufklärung nehmen, und wissen wenig, was die natürliche Moral in jenem Zeitalter bedeutet, woher sie stammt und worauf sie gerichtet ist, daß sie begründet wird von einem Leibniz und ausgeht auf einen Kant. Die natürliche Moral bildet den Brennpunkt dieser Aufklärung. Wenn sich Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutschen Aufklärung vereinigt hätten, so dürfte man dreist behaupten, daß es niemals die deutsche Aufklärung hätte sein können, woraus der Gründer der kritischen Philosophie hervorging. Denn zwischen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant bildet die natürliche Moral den richtigen Uebergang: sie ist das fruchtbare Bindeglied, welches den Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie vermittelt. Um die Größe und das Genie dieser Uebergangsperiode zu ermessen, muß man nicht immer Wolf, die Wolfianer und Nikolai, sondern einen Leibniz und einen Lessing zum Maßstabe nehmen, denn Leibniz ist der ächte Vater der deutschen Aufklärung gewesen, deren größter Nachkomme Lessing war.

2. Leibniz und Lessing.

Es waren Wenige, die in den fruchtbaren Geist der leibnizischen Philosophie eindrangen und das System so begriffen, daß sie es selbstthätig nachdenken, ergänzen, weiterbilden konnten. Unter diesen Wenigen ist Lessing der Wichtigste. Er war dem Systeme verwandt, ohne schülerhaft davon abhängig zu sein, und

wenn es ihm gefallen hätte, dasselbe darzustellen, was er wie Keiner bis auf den heutigen Tag vermochte, so würde Lessing der Welt den wahren Leibniz entdeckt haben, und die verworrenen Vorstellungen, die von der Monadenlehre und ihrem Urheber gang und gäbe sind, hätten von diesem Augenblicke an aufgehört. Niemand hat die feinen Begriffe dieses Philosophen schärfer verstanden und Leibnizen kräftiger unterstützt gerade da, wo er den Mißverständnissen der gewöhnlichen Aufklärung am meisten ausgesetzt war. Wo der Philosoph den Andern entweder mit sich selbst uneins zu sein oder Dinge zu vertheidigen schien, an die er selbst nicht glaubte, da entdeckte ihn Lessing in einer ernstlichen Uebereinstimmung mit den obersten Grundsätzen seines Systems. Er fand und zeigte mit überzeugender Klarheit in dem Vertheidiger der Trinität gegen Wissowatius, in dem Vertheidiger der ewigen Höllenstrafen gegen Soner den mit sich selbst einstimmigen Urheber der Monadenlehre. Und wie geistesverwandt Lessing selbst der leibnizischen Philosophie war, beweisen unter den Fragmenten seines theologischen Nachlasses die Thesen über das „Christenthum der Vernunft", die in den kürzesten Grundzügen die Hauptlehren jenes Systems umschreiben. Weniger universell, weniger genial als Leibniz, ist Lessing dem letzteren an kritischem Verstande und formellem Talente weit überlegen. Jenes „ingenium censorium", welches dem Philosophen fehlte, besaß Lessing in einem Grade, der dem Genie und Universalgeiste nahe kam. Er begriff, daß es Leibnizens Universalgeist war, der den Meisten in dem zweifelhaften Lichte einer Allerweltsweisheit erschien, den die religiösen Secten für einen Indifferentisten und die philosophischen Schulen für einen Eklektiker erklärten. Der wahre Leibniz ist das Gegentheil. Der Eklektiker möchte mit allen Meinungen übereinstimmen; der Universalgeist verlangt, daß

alle Meinungen mit ihm übereinstimmen, und er klärt sie auf, damit sie es können. Der Eklektiker unterwirft sich, der Universalgeist herrscht. Ueberall, wo Leibniz eine auswärtige, seinem System scheinbar fremde Idee vertheidigt, ist es allemal die Herrschaft seiner Idee, die er bezweckt. Sein Verfahren ist niemals Unterordnung, sondern meisterhafte Accommodation, wobei Leibniz er selbst bleibt und die gegenüberstehende Meinung allmälig in den Ausdruck der seinigen verwandelt. „Er schlug," sagt Lessing, „aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel!"

Leibniz und Lessing bezeichnen die Grenzen, zwischen denen sich das Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt. Die Gedanken, welche Leibniz erzeugt hat, sind unter allen Köpfen unserer Aufklärung von Lessing am richtigsten empfangen, am besten begriffen, am fruchtbarsten angewendet worden.

Zweites Capitel.

Biographische Quellen. Erstes Lebensalter.

Familie, Erziehung, Schule.

1646—1661.

I.

Die biographischen Quellen.

Die nächste Einsicht in das Leben des Philosophen gewähren uns Nachrichten, die er selbst von sich giebt, theils in Briefen, theils in handschriftlichen Aufzeichnungen, welche autobiographischer Art sind und worunter wir einen Lebensabriß und eine Selbstcharakteristik finden. Offenbar hat Leibniz gern in der Betrachtung seines Bildungs- und Lebensganges verweilt und Skizzen einer Selbstschau entworfen. Leider sind diese werthvollen Versuche unvollständig geblieben; sie waren den ersten Biographen unbekannt und sind erst neuerdings aus dem Nachlaß des Philosophen veröffentlicht worden. Ich nenne den kurzen Lebensumriß „vita a se ipso breviter delineata", der die ersten zwanzig Jahre seines Lebens umfaßt, und die geschichtliche Einleitung in die Arbeiten des Pacidius („in specimina Pacidii introductio historica"), unter welchem Namen Leibniz sich selbst charakterisirt.

Die ersten öffentlichen Nachrichten über das Leben des Philosophen rühren mittelbar oder unmittelbar von Männern her,

die als Amanuensen oder Secretäre Jahrelang in seiner Nähe gelebt hatten, Mancherlei von ihm selbst wußten, Mancherlei aus eigener Erfahrung berichten konnten. In diesem Verhältniß zu Leibniz stand Feller und nach ihm acht Jahre hindurch Georg Eckhart, welcher letztere als Historiograph des Welfenhauses und Bibliothekar in Hannover Leibnizens Nachfolger wurde. Unter den späteren Bibliothekaren, die dem Lebensschauplatz des Philosophen und seinem Nachlaß nahe standen, nenne ich Baring und Gruber.

Ein Jahr nach dem Tode des Philosophen erschienen in leipziger gelehrten Zeitschriften kurz nacheinander zwei Biographien von ungenannten Verfassern. Die erste war ein kurzer Lebensabriß in den „neuen Zeitungen von gelehrten Sachen" (Juni 1717). Der Autor ist unbekannt geblieben; es ist weder Eckhart selbst, noch ist er von diesem abhängig. Die zweite ist das „elogium Godofredi Guilelmi Leibnitii" in den „Acta eruditorum" (Juli 1717), sie beruht auf Nachrichten Eckharts und galt noch zwanzig Jahre später als die ausführlichste und treuste Lebensbeschreibung. Man glaubt, daß sie von dem Philosophen Christian Wolf herrührt.

Noch in demselben Jahr hält Fontenelle seine berühmte Lobrede auf Leibniz in der Pariser Akademie „eloge de M. de Leibniz" (November 1717). Das Material ist von Eckhart, der die Rede ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen hat. So erschien sie drei Jahre später in der deutschen Uebersetzung der Theodicee (1720). Im Jahr 1735 gab Baring zu der Eckhart'schen Uebersetzung neue Anmerkungen, welche die früheren erweitern und in manchen Punkten berichtigen. Diese Rede Fontenelle's war bei weitem keine gründliche und erschöpfende Biographie; dieß lag weder in ihrer Aufgabe noch in den

Mitteln, die dem französischen Akademiker zu Gebot standen; aber sie hatte mit geschickter und leichter Hand ein glänzendes Lebensbild entworfen, das die Bewunderung der Zeitgenossen fesseln konnte und ihrem Geschmacke entsprach.

Die akademische Lobrede Fontenelle's und das gleichzeitige Elogium in den Leipziger actis eruditorum beruhen beide auf Eckhart'schen Nachrichten. Das Elogium bedurfte der Ergänzung, und eine solche suchte Feller schon im folgenden Jahre (1718) im „otium Hannoveranum" zu geben („supplementum vitae Leibnitianae in actis eruditorum"), ohne die Sache im Wesentlichen zu fördern.

Alle diese biographischen Versuche litten an zwei Hauptmängeln; sie gaben das äußere Leben des Philosophen sehr lückenhaft und bekümmerten sich viel zu wenig um die Innenseite dieses Lebens, die nur durch eine Auseinanderlegung der Schriftwerke erhellt werden konnte. Sie hatten es nicht verstanden, den literarischen Reichthum dieses Lebens biographisch zu entwickeln. Hier ist es wieder ein Franzose gewesen, der in beiden Rücksichten einen wirklichen Fortschritt machte. In der Amsterdamer Ausgabe der Theodicee vom Jahr 1734 gab Jaucourt (unter dem Namen Neufville) die erste, auch literarisch ausführlichere Biographie von Leibniz: „histoire de la vie et des ouvrages de M. Leibniz".

Drei Jahre später erschien in Deutschland Ludovici's „ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie". (Leipzig 1737.) Ludovici kennt seine Vorgänger mit Ausnahme Jaucourt's. Sein dickleibiges Werk ist durch seinen Sammelfleiß noch heute in manchen Theilen brauchbar, aber es ist unkritisch, trocken und im höchsten Grade geschmacklos pedantisch.

Die Wurzel der meisten Biographien, sowohl der genannten als der späteren, waren die Eckhart'schen Aufzeichnungen, die erst im Jahre 1779 in dem Murr'schen Journal zur Kunstgeschichte und Literatur öffentlich erschienen. Ein tieferes Verständniß des großen Mannes, dessen Leben er schreibt, ist bei Eckhart nicht zu finden; er verhält sich zu Leibniz, wie Wagner zu Faust, und empfindet die Nähe des Meisters, wie der Famulus: „mit euch, Herr Doctor, zu spaziren, ist ehrenvoll und bringt Gewinn." Und was der Wolfianer Eberhard im Pantheon der Deutschen vom Jahr 1795 über Leibniz drucken ließ, verdient kaum die Erwähnung; so untergeordnet und zurückgeblieben ist der Standpunkt, so hohl und nichtssagend die panegyrische Schreiberei. Die Form des Elogiums war in Eberhard geistlos geworden. Es war Zeit, daß die Biographien, die Leibniz zu ihrem Gegenstand nahmen, diese Form aufgaben und zu kritischen, wissenschaftlichen und gründlichen Arbeiten gemacht wurden. Dazu freilich war die erste Bedingung die Herausgabe der leibnizischen Briefe und Schriften.

Noch während des achtzehnten Jahrhunderts haben sich zwei Männer in dieser Rücksicht große Verdienste erworben: Gruber durch die Herausgabe des leibnizischen Briefwechsels (commercium epistolicum Leibnitianum 1745), als deren Vorläufer er die Correspondenz zwischen Boineburg und Conring veröffentlichte, die für eine wichtige Periode im Leben des Philosophen erleuchtend ist („prodromus commercii epistolici Leibnitiani" 1737; er gab zu diesem Briefwechsel kritische Anmerkungen, die Eckharts Nachrichten vielfach berichtigen), und Dutens durch den ersten großen Versuch einer Gesammtausgabe aller Werke des Philosophen (1768). Ein Hauptmangel dieser Ausgabe war,

daß Dutens den eigentlichen Schatz leibnizischer Handschriften nicht kannte: die Bibliothek von Hannover.

Diesen Schatz zu heben und biographisch zu verwerthen, blieb die Aufgabe unserer Zeit. Hier ist vor Allem Guhrauer zu nennen, der zuerst Leibnizens deutsche Schriften veröffentlichte (1838—1840), dann zur Säcularfeier des Philosophen die erste vollständige und wissenschaftlich begründete Biographie herausgab („Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz") und den kurmainzischen Hof in der Epoche von 1672, dieser für Leibnizens Lebensgeschichte so bedeutsamen Zeit, darstellte.

Zwei neue Ausgaben leibnizischer Handschriften sind im Fortschritt begriffen und fallen in unsre Tage: eine französische durch Foucher de Careil (1859—1865) und eine deutsche durch Onno Klopp (1864—1865). Erst wenn diese Aufgaben vollkommen gelöst sein werden, läßt sich die letzte Hand an die Lebensbeschreibung des Philosophen legen*).

II.

Erstes Lebensalter.

1. Abstammung und Familie.

Der Familienname unseres Leibniz (Lubeniecz) ist slavi-

*) Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Paris 1859—1865. Die Ausgabe umfaßt bis jetzt 6 Bände. Die beiden ersten enthalten den leibnizischen auf die kirchliche Reunion bezüglichen Briefwechsel, die beiden folgenden Geschichte und Politik, der fünfte den Plan der ägyptischen Expedition, der sechste kleine politische Abhandlungen.

Die Werke von Leibniz, gemäß seinem handschriftlichen Nachlaß



scher Abkunft *). Gleich in der Einleitung seiner Lebensgeschichte, deren erste Zeilen lückenhaft sind, führt er selbst seinen Namen zurück auf eine Familie, die in Polen und Böhmen einheimisch war. Aber der bloße Name macht nicht die Nationalität und die Vorfahren sind nicht der Vater. Der neueste französische Herausgeber der leibnizischen Werke hat jene Stelle falsch verstanden und den voreiligen Schluß gezogen, daß der Vater des Philosophen aus Polen nach Sachsen eingewandert und der Philosoph demnach slavischer Abkunft sei. Dieses slavische Element bilde neben dem germanischen und christlichen den dritten wesentlichen Factor in Leibnizens Naturell, und Foucher de Careil macht sich ein besonderes Verdienst daraus, der Erste zu sein, der diesen Factor entdeckt habe. „Das Genie der slavischen Race" sei in Leibniz einheimisch und wirksam gewesen, er hätte sich Peter dem Großen bei seiner Unterredung mit dem Czaren als eine Art Landsmann vorstellen können mit einer Anrede, die Foucher de Careil ihm nachträglich vorsagt. Er möchte den deutschen Philosophen entgermanisiren und zum Slaven machen, da er ihn zum Franzosen nicht machen kann. Er ist in der Auslegung jener leibnizischen Schriftstelle ebenso unglücklich gewesen als in der Verbindung dieser drei Factoren, aus denen er die Natur und den Charakter des Philoso-

in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Ausgabe von Onno Klopp. Hannover 1864 — 66. In dieser Ausgabe bilden „die historisch-politischen und staatswissenschaftlichen Schriften" die erste Reihe. Diese „erste Reihe" umfaßt bis jetzt fünf Bände mit sachkundigen Einleitungen des Herausgebers; diese fünf Bände reichen von dem Anfange der mainzischen Zeit bis zum ersten wiener Aufenthalte des Philosophen; sie umfassen also etwa zwanzig Jahre seines Lebens (1668—1689).

*) Wir schreiben den Namen „Leibniz", nachdem festgestellt worden, daß der Philosoph selbst sich nie anders geschrieben.

phen sich gemischt denkt: das germanische, christliche und slavische Element. Ein seltsames Beispiel logischer Nebenordnung!

Man weiß genau, daß der Urgroßvater unsres Leibniz Richter in Altenburg, der Großvater bei den sächsischen Bergwerken angestellt war, der Vater in Meißen erzogen wurde und in Leipzig seine Laufbahn machte. So weit wir die Vorfahren verfolgen können, finden wir sie in Deutschland. Unser Leibniz ist seiner Abstammung nach grunddeutsch; er war es auch in seiner Gesinnung.

Der Vater des Philosophen, Friedrich Leibniz, war Jurist; er ist dreißig Jahr lang Actuarius der Universität Leipzig und achtundzwanzig Jahr hindurch Notar gewesen; in den letzten zwölf Jahren seines Lebens (seit 1640) war er Assessor der philosophischen Facultät und Professor der Moral. Seine dritte Frau Katharina Schmuck, die Mutter unseres Leibniz, war die Tochter eines angesehenen Professors der Rechte in Leipzig.

In dieser Ehe wurde Gottfried Wilhelm Leibniz den 21. Juni 1646 geboren. Seine einzige ihm nachgeborne Schwester heirathete einen leipziger Prediger, Simon Löffler, Archidiakonus an der Thomaskirche; ihr Sohn, Pfarrer in Probsthenda, war nach dem Tode des Philosophen dessen einziger Erbe.

So finden wir die nächsten Vorfahren unseres Leibniz väterlicher- und mütterlicherseits in juristischen und akademischen Aemtern, und da in dem Knaben frühzeitig der wissenschaftliche Eifer erwachte, so lag es nahe, daß ihn die Familientradition auf die juristische und akademische Laufbahn hinwies.

2. Die ersten Eindrücke.

Er war sechs Jahr alt, als er den Vater verlor, der den ungewöhnlich empfänglichen Sinn des Kindes mit frohen Erwartungen

bemerkt und schon die größten Hoffnungen von dessen Zukunft gefaßt hatte. Diese Hoffnungen waren so lebhaft und gläubig, daß er bedeutungsvolle Vorzeichen von der künftigen Größe des Sohnes gehabt haben wollte, und wie einst das Kind vor seinen Augen einen gefährlichen Fall that, ohne beschädigt zu werden, so nahm der Vater diese Errettung für einen besonderen Wink des Himmels. Wir erwähnen diese kleine Begebenheit, weil sich Leibniz selbst in seiner Lebensgeschichte derselben erinnert. Die ersten und tiefsten Eindrücke seiner Kindheit waren die Geschichtserzählungen, die er aus dem Munde des Vaters vernommen oder in den Büchern gelesen hatte, die jener ihm gab. Sein Interesse für Geschichte, heilige und profane, dankt er dem Vater, der gerade dieses Interesse mit besonderem Eifer, wie es scheint, in dem Kinde genährt hatte.

3. Die erste Lectüre des Livius.

Nach dem Tode des Vaters bleibt die Erziehung des Knaben der mütterlichen Sorgfalt, den Lehrern, vor Allem aber seinem eigenen Genius überlassen. Und dieser sucht unter dem Drange einer außerordentlichen Lernbegierde seinen Weg unabhängig von der Regel der Schule. Er eilt seinen Jahren und der Schulclasse, die seinem Lebensalter entspricht, mit der ihm eigenen Lernbegierde weit voraus. In dem Hause, wo er wohnt, führt ihm der Zufall zwei lateinische Bücher in die Hand, den chronologischen Thesaurus des Calvisius und die Geschichtsbücher des Livius. Den Calvisius versteht er leicht, aber der Livius ist ihm verschlossen. Er versteht, wie er das Buch zu lesen anfängt, keinen Satz. Die Form der Sprache ist ihm, dem Anfänger im Latein, ebenso dunkel als die Bedeutung des Inhalts.. Aber die Schwierigkeit macht ihn erfinderisch. Er findet ein Mittel,

um wenigstens hie und da sich einen Punkt zu erhellen. Das Buch hat Holzschnitte und diese haben Unterschriften, welche den Inhalt des Bildes erklären. Aus dem Bilde enträthselt er die darunter befindlichen Worte. Was er nicht auflösen kann, übergeht er. So durchläuft er das ganze Buch, und wie er zu Ende ist, beginnt er von Neuem. Wenigstens Einiges hat er verstanden; das gewonnene Licht hilft ihm weiter, und er weiß es geschickt zu benutzen, um sich einige dunkle Stellen mehr zu erleuchten. Er wird nicht müde, die Lectüre zu wiederholen; jede wiederholte Lesung bringt ihm neue Einsichten, so daß allmälig das Verständniß des Buches ihm aufgeht. Welcher Triumph für den Knaben! Er hat sich selbst geholfen, den Livius zu verstehen. Jeder Satz, den er versteht, ist eine Entdeckung. Er liest erfinderisch, divinirend und löst sich den römischen Geschichtsschreiber auf, wie man fremde Sprachen und Schriften enträthselt. Fortan wird er unabhängig von dem Gängelbande der Schule seinen eigenen Weg gehen. Er ist sich seiner Erfindungskraft bewußt geworden, seiner Fähigkeit, sich selbst zu bilden. Man kann sicher sein, daß dieser achtjährige Knabe schon die Bedingungen in sich trägt, um ein großer Erfinder und ein großer Autodidakt zu werden; daß ihm die Classe der Nikolaischule, deren Zögling er geworden, viel zu eng ist.

Auch der Lehrer war zu eng, um den erfinderischen und vorauseilenden Geist dieses Knaben zu würdigen. Er erschrickt, wie er diesen Anfänger im Latein mit einemmale im Livius bewandert findet, und giebt den Erziehern den dringenden Rath, den Knaben im gewöhnlichen Gange zu halten und vor solcher vorzeitigen Lectüre zu hüten, er möge das Bilderbuch des Comenius und den kleinen Katechismus lesen; ihm passe der Livius, wie der Kothurn einem Pygmäen. Der Rath gegen das vorzei-

tige Lesen war ohne Zweifel wohlgemeint, er ist an seinem Ort richtig und gewiß in tausend Fällen an seinem Orte. Nur daß dießmal der Fall nicht einer von denen war, die man nach tausenden zählt. Hätte der Lehrer etwas näher untersucht, wie sich dieser Knabe in den Livius hineingelesen, so würde er entdeckt haben, daß er es hier mit einer Ausnahme der seltensten Art zu thun hatte. Aber es war einer der gewöhnlichen Schulmeister, die Alle mit einem und demselben Maßstabe messen, den die Nummer der Schulclasse vorschreibt, und die in allen Fällen zwischen einem Sextaner und Primaner keinen andern Unterschied kennen, als den Unterschied zwischen Sexta und Prima. Hie und da haben sie dann die plötzliche und seltene Ueberraschung, daß einer ihrer Zöglinge, dem sie es gar nicht angesehen hatten, ein großer Mann wird.

4. Die väterliche Bibliothek.

Indessen trat diesmal dem Rathe des Lehrers die Einsicht eines anderen welt- und menschenkundigen Mannes entgegen, der jene Unterredung zufällig mit anhörte und sogleich erkannte, daß der Lehrer beschränkt und der Knabe wahrscheinlich ungemein begabt war. Er lernt den jungen Leibniz selbst kennen und findet seine Vermuthung bestätigt. Jetzt will er nicht dulden, daß eine enge Pädagogik in den mächtigen Bildungstrieb dieses Knaben hinderlich eingreife, und er weiß durch sein Ansehen die Erzieher zu bestimmen, daß sie ihren Zögling gewähren lassen und ihm die Bibliothek des Vaters, die ihm bis dahin verschlossen war, freigeben. Hier öffnet sich seinem Wissensdurst eine Welt. Hat er vorher den Calvisius und Livius zufällig gefunden und wie eine verbotene Frucht genossen, so sieht er jetzt einen Schatz vor sich, in dem er ungehindert schwelgen darf. „Ich triumphirte über

diese Botschaft," sagt er selbst in seinen Lebensbekenntnissen, „als ob ich einen Schatz gefunden hätte."

5. Selbstbildung. Lectüre der Alten.

Ohne fremde Leitung und Fessel überläßt sich Leibniz in der väterlichen Bibliothek auf gutes Glück seinem eigenen Stern. Er wird aus Bedürfniß Autodidakt und macht sich durch Selbstunterricht, während er noch Schüler ist, zum Gelehrten. Seine Geistesform entfaltet sich schon in einem erstaunlichen Umfange, und die Fortschritte, die er in der Stille macht, sind so außerordentlich, daß er sehr bald in der Schule für ein Wunder von Gelehrsamkeit gilt. Bei der Größe seines Lerneifers interessirt ihn Alles. Er kostet von jedem Buch, und ein geringerer Geist hätte leicht durch ein solches hastiges Durcheinanderlesen der verschiedenartigsten Bücher verwirrt uud verdorben werden können. Aber diesen Geist führt ein angeborner und glücklicher Sinn für das Rechte den richtigen Weg. Weil er lernen, klar werden, die Dinge umfassen und durchdringen will, darum sind ihm die licht- und gehaltvollsten Bücher die liebsten. Vieles zieht ihn an, aber die Alten fesseln ihn durch ihre Größe und Einfachheit. So nimmt der natürliche Drang seines Geistes frühzeitig und von selbst die classischen Schriftsteller zur Richtschnur. Unter dem Namen „Pacidius" hat uns Leibniz diese bedeutungsvollen Anfänge seiner Selbstbildung geschildert.

„Wilhelm Pacidius, ein Deutscher von Geburt, aus Leipzig, der den Vater, den Führer seines Lebens, zu früh verloren hatte, wurde aus eigenem Antriebe zu dem Studium der Wissenschaften hingetrieben und erging sich in ihnen mit voller Freiheit. Man ließ ihm den Zutritt zu der Bibliothek des Hauses, der achtjährige Knabe verbarg sich hier oft ganze Tage lang, und ob-

gleich er das Latein kaum stammeln konnte, so nahm er die Bücher, wie sie ihm grade in die Hand fielen, holte sie hervor und legte sie wieder bei Seite, blätterte darin ohne Auswahl, kostete, wo es ihm behagte, und übersprang, je nachdem die Klarheit der Sprache oder die Annehmlichkeit des Inhalts ihn anzog. Es war, als ob er das Schicksal zum Lehrer genommen und eine Stimme zu hören geglaubt, die ihm zurief: „„Nimm und lies! (Tolle Lege)!““ Denn sein Lebensschicksal brachte es mit sich, daß er fremden Rath entbehren mußte, und so blieb ihm nichts übrig als die seinem Lebensalter eigene Kühnheit, der Gott zu Hülfe zu kommen pflegt. Der Zufall fügte es, daß er zuerst auf die Alten gerieth, in denen er anfangs nichts, allmälig etwas, zuletzt so viel verstand, als er brauchte; und wie diejenigen, die in der Sonne wandeln, unwillkürlich gebräunt werden, so hatte er eine gewisse Färbung nicht bloß des Ausdrucks, sondern auch der Denkweise angenommen. Als er nun zu den Neueren kam, widerten ihn diese Schriften an, wie sie damals in den Buchläden an der Tagesordnung waren, mit ihrem nichtssagenden Schwulst oder dem Quodlibet fremder Gedanken, ohne Armuth, ohne Kraft und Fülle, ohne allen lebendigen Nutzen; man hätte meinen sollen, sie seien für eine andere Art Welt geschrieben, die sie selbst bald ihre Republik bald den Parnaß nannten. — Wenn er dann zurückdachte an die Alten, die mit ihren männlichen, großen, kraftvollen, den Dingen gleichsam überlegenen, das ganze menschliche Leben wie in einem Gemälde zusammenfassenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemessenen Form ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen! Dieser Unterschied war ihm so merkwürdig, daß er seitdem diese beiden Grundsätze bei sich feststellte: stets in den Worten und den übrigen Zeichen des Geistes die Klarheit, in den Dingen den

Nutzen zu suchen. Er hat später gelernt, daß jene Klarheit die Grundlage jedes Urtheils, dieser Nutzen die Grundlage aller Erfindung ausmacht." „Auf solche Weise geistig ausgerüstet, erschien er in der Schule unter seinen Altersgenossen wie ein Wunder."

„Ich war froh," erzählt Leibniz in seiner Lebensskizze, „die meisten Schriftsteller des Alterthums, die ich bisher bloß dem Namen nach kannte, nun wirklich vor mir zu sehen: Cicero und Seneca, Plinius, Herodot, Xenophon, Plato, die Geschichtsschreiber der Kaiserzeit und eine Menge lateinischer und griechischer Kirchenväter. Ich las sie, wie eben die Begierde mich antrieb, und erquickte mich an der wunderbaren Mannigfaltigkeit der Dinge."

6. Poetische Uebungen.

Mit zwölf Jahren versteht er die lateinischen Schriftsteller bequem und beginnt das Griechische zu stammeln. Seine Formgewandtheit in der lateinischen Sprache besteht eine glänzende Probe. Einer seiner Mitschüler hat die Aufgabe, am Tage vor Pfingsten eine Festrede in lateinischen Versen zu halten. Drei Tage vorher wird er krank. Kein anderer Schüler will die Sache übernehmen und bei der Kürze der Zeit eine neue Rede aufsetzen. Da meldet sich Leibniz und schreibt in einem Vormittage dreihundert Hexameter, bei denen er geflissentlich jede Elision vermeidet. Er trägt sie öffentlich vor und erwirbt sich mit diesem Bravourstück das Lob der Lehrer.

Ein zwölfjähriger Knabe, der in einem Zuge dreihundert wohlgelungene Hexameter niederschreibt, galt damals für ein ausgemachtes poetisches Talent. So urtheilten die Erzieher unsres

Leibniz und fürchteten schon, daß er sich ganz in die Poeterei verlieren und der ernsten Studien überdrüssig werden möchte. Was sich bei dieser Gelegenheit überraschend genug hervorthat, war nicht das poetische Talent, sondern die erfinderische Geschicklichkeit des Knaben, die sich hier in dem leichten Spiel mit den Sprachformen bethätigte; die lateinischen Verse waren nur ein gelegentlicher Stoff für seine erfinderische Thätigkeit, aber kein Zeichen seiner Geistesrichtung.

7. Studium der Logik.

Die Schülerpoeten finden gewöhnlich nichts langweiliger als die Logik. Und gerade dieser Gegenstand, so trocken und geistlos er auf den Schulen unterrichtet wird, nimmt sogleich Leibniz' ganzes Interesse und seinen erfinderischen Sinn in Anspruch. Er vertieft sich in die Schullogik. Ihm werden die trockenen Regeln lebendig, und mit Leichtigkeit findet er gleich zu jedem Satze des Lehrbuchs eine Menge treffender Beispiele. Was gemeiniglich den Lehrern sehr schwer fällt, kommt diesem Schüler von selbst. Er durchschaut die Aufgabe der Logik, und wie weit sie in der überlieferten Form hinter ihrem Ziele zurückbleibt. Sie soll das ganze Gebiet der menschlichen Gedankenbildung ausmessen und gleichsam eine Charte des Denkens entwerfen. Sie müßte eine der fruchtbarsten Wissenschaften sein, während sie in der vorhandenen Verfassung in der That wenig ergiebig ist. So kommen ihm gegen die Schullogik eine Menge Zweifel und Bedenken; er faßt zu ihrer Verbesserung eine Menge neuer Ideen. „Nicht bloß," erzählt Leibniz von sich selbst, „wußte ich die Regeln leicht in Beispielen anzuwenden, was ich zur Verwunderung der Lehrer allein unter meinen Schulgenossen that, sondern ich hatte auch meine Zweifel und trug mich schon damals mit neuen Ideen,

die ich aufschrieb, um sie nicht zu vergessen. Was ich damals mit vierzehn Jahren niedergeschrieben hatte, habe ich lange nachher wiedergelesen und mich außerordentlich darüber gefreut. Von den Betrachtungen jener Zeit will ich nur eine als Beispiel anführen. Ich sah, daß in der Logik die einfachen Begriffe in gewisse Classen geordnet werden, nämlich in die sogenannten Prädicamente. Nun wunderte ich mich, warum man nicht auch die zusammengesetzten Begriffe oder Urtheile in Classen eintheilte, nämlich nach einer Ordnung, in der ein Glied aus dem andern abgeleitet und gefolgert werden könnte; diese Classe nannte ich die Prädicamente der Urtheile, die dann den Stoff der Schlüsse bilden, wie die gewöhnlichen Prädicamente den Stoff der Urtheile. Als ich diesen Gedanken den Lehrern vorlegte, so gab mir keiner eine Lösung, sondern sie gaben mir nur die Weisung, daß es sich für einen Knaben nicht schicke, in Dingen, die er noch nicht genug getrieben habe, Neuerungen zu versuchen. Später habe ich dann gesehen, daß die Ordnung, welche ich haben wollte, eben die sei, welche wir bei den Mathematikern in der Elementarlehre finden, die ihre Sätze so folgen lassen, daß einer aus dem andern hervorgeht. Eben dies habe ich damals vergebens bei den Philosophen gesucht."

Noch sechs und dreißig Jahre nach dieser Schulzeit erinnert sich Leibniz in einem deutsch geschriebenen Briefe an Gabriel Wagner mit Vergnügen an die fruchtbaren Anregungen, die er schon damals von der Logik empfangen. „Ich muß bekennen," sagt er, „daß ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches finde; dazu verbindet mich auch die Dankbarkeit, weil ich mit Wahrheit sagen zu können vermeine, daß mir die Logik, auch wie man sie in Schulen lehrt, ein Großes gefruchtet. Ehe ich noch zu einer Schulclasse kam, da man sie treibet, war ich ganz

in die Historien und Poeten vertieft, denn die Historien hatte ich angefangen zu lesen, fast sobald ich lesen können, und in den Versen fand ich große Lust und Leichtigkeit; aber sobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich sehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahrnahm. Ich begann gleich zu merken, daß ein Großes darin stecken müßte, so viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die größte Lust fand ich an den sogenannten Prädicamenten, so mir vorkam als eine Musterrolle aller Dinge der Welt, und suchte ich in allerhand Logiken nach, um zu sehen, wo solch allgemeine Register am besten und ausführlichsten zu finden; ich fragte mich oft und meine Mitschüler, in welches Prädicament und dessen Fach wohl dies oder jenes gehören möchte. Ich kam bald auf einen lustigen Fund, wie man oft vermittelst der Prädicamente etwas errathen oder sich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nämlich das Bild davon noch hat, aber solches in seinem Hirn nicht sofort ertappen kann. Denn da darf man sich oder Andere nur nach gewissen Prädicamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zusammengetragen hatte) befragen und gleichsam examiniren, so schließt man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibt das Werk dergestalt in die Enge, daß man auf das rechte Schuldige kommen kann. Bei solchem Eintäfeln der Kenntnisse kam ich in Uebung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisiones und subdivisiones) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mußten die Ramisten und halben Ramisten herhalten, sobald sich ein Register zusammengehörender Dinge fand; und sonderlich sobald ich ein Geschlecht oder Gemeines antraf, so eine Zahl der befundenen Arten unter sich hatte, als z. Bsp. die

Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laster, so mußte ich sie in eine Tafel bringen und versuchen, wie die Arten nach einander herauskämen, und da fand ich gemeiniglich, daß die Erzählung unvollkommen und noch mehr Arten beigesetzt werden können. Mit solchem allem hatte ich meine besondere Lust, schrieb auch allerhand Zeug zusammen, so zwar nicht geachtet, sondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, so mir noch jetzt nicht ganz mißfällt." Von diesen Eintheilungen und Untereintheilungen bemerkt Leibniz in demselben Briefe sehr bezeichnend, er gebrauche sie gleichsam als ein Netz oder Garn, das flüchtige Wild zu fangen. Und auf den bekannten Einwand, daß gute Köpfe solche logische Hülfsmittel nicht brauchen, sondern mit ihrem natürlichen Verstande zurechtkommen, schlechte Köpfe aber mit allen diesen Vortheilen es jenen nicht gleich thun, erklärt Leibniz: „ich stehe in den Gedanken, daß ein schlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und deren Uebung es dem Besten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal bessere Linien ziehen kann, als der größte Meister aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen*)."

8. Das Gedankenalphabet und die Gedankenschrift.

Wir sehen deutlich, von welcher Seite die Logik ihn fesselt und unter den Schulwissenschaften am meisten seinen Geist anzieht und beschäftigt. Er entdeckt in dem sogenannten Fachwerk der Logik mehr als ein leeres Schema. Diese logischen Eintheilungen haben in der That eine erfinderische Kraft. Schon Plato

*) Leibniz's deutsche Schriften herausgegeb. von Guhrauer Bd. I, S. 377—381.

hatte in dem eintheilenden, begriffgestaltenden Denken dieses erfinderische Vermögen entdeckt und darum die Eintheilungen das Prometheusfeuer in der Wissenschaft genannt*). In der That bilden sie, wie Leibniz sich ausdrückt, „die Ordnung und das Band der Gedanken." So wie man einmal beginnt, die Begriffe einzutheilen, liegt auch die Aufgabe vor, die ganze Begriffswelt zu umfassen und zu ordnen, gleichsam einen globus intellectualis zu entwerfen, in welchem jeder Begriff seinen genau bestimmten Ort hat. Brächte man eine solche logische Tafel wirklich zu Stande, so würde man den Grundriß haben für den Bau aller Wissenschaften, und die Aufgabe wäre gelöst, die Raimundus Lullus in seiner „ars magna" sich vorgesetzt hätte. Auf diesem Wege, den Leibniz schon als Schüler ergreift, findet er das große Project, das ihn während seines ganzen Lebens nie aufgehört hat zu beschäftigen.

Je weiter die Eintheilung fortschreitet und von den Arten zu den Unterarten herabsteigt, um so zusammengesetzter werden die Begriffe; sie sind um so einfacher, je näher sie dem Begriff sind, von dem die Eintheilung ausgeht. Die obersten Begriffe sind die einfachsten. Von solchen einfachsten Begriffen muß die Eintheilung der Begriffswelt offenbar ausgehen. Diese zu finden, ist also eine nothwendige, in der logischen Eintheilung enthaltene Aufgabe. Diese einfachsten Begriffe müssen sich zu allen übrigen verhalten, wie die Elemente zu den zusammengesetzten Körpern, wie die Elementarlaute oder das Alphabet zur Sprache. Sie bilden das Alphabet der Begriffe, „das Gedankenalphabet". Mit der concreten Vorstellung endet das eintheilende Denken; mit dem Gedankenalphabet muß es beginnen. Es beginnt,

*) Vgl. mein System der Logik und Metaphysik. Zweite völlig umgearb. Aufl. I. Buch. II. Abschn. §. 21. Nr. 5. S. 38.

wo das zergliedernde Denken endet: mit den einfachsten Begriffen. Man hat Zeichen gefunden für das Alphabet der Sprache und dadurch das Mittel, alle Laute (Worte) schriftlich auszudrücken und mitzutheilen: das ist die Erfindung der Buchstabenschrift. Könnte man nun auch Zeichen finden für das Alphabet der Gedanken, so würde man eine Gedankenschrift haben, und diese Erfindung wäre größer, fruchtbarer, mächtiger als die der Buchstaben. Die Worte sind Zeichen der Vorstellungen; die Buchstabenschrift giebt Zeichen der Worte. So ist sie eine indirecte Bezeichnung der Gedanken; was sie giebt, sind Zeichen der Zeichen. Dagegen wäre die Gedankenschrift eine directe Bezeichnung der Begriffe selbst. Die gewöhnliche Schrift ist vermittelt durch die Sprache. Die Mittheilung der Gedanken in der Buchstabenschrift setzt die Kenntniß der Sprache voraus. Die Sprachen sind verschieden, wie die Völker. Dagegen die Gedankenschrift ist der unmittelbare Ausdruck der Begriffe selbst, eine Art Natursprache, die unmittelbar verstanden werden kann ohne Kenntniß der Wortsprache oder der Idiome. Die logischen Elemente gehören dem Denken als solchem und reichen so weit als die menschliche Vernunft. Das Gedankenalphabet ist Allen gemeinsam; die Gedankenschrift daher leicht Allen verständlich und mittheilbar, so weit die denkende Menschheit reicht. Eine solche Gedankenschrift ist eine Weltschrift (Pasigraphie), ein Universalmittel des Ideenverkehrs. Sie ist erfunden, wenn man die Zeichen oder Charaktere ersonnen und ausgemacht hat zur unmittelbaren Bezeichnung der Begriffe. Alle Wissenschaft, alle Entdeckungen, die in den Verbindungen der Begriffe gemacht werden können, ließen sich dann ausdrücken in den Combinationen jener Charaktere. Alles Erkennen wird zur Combinationsrechnung, die mit der Sicherheit eines Exempels geführt werden

kann, ohne jene Dunkelheiten und Irrthümer, die den Worten anhaften. Dann wäre jene „große Kunst" in der That gefunden, um die sich schon Lullus bemüht hatte; das ist die „ars combinatoria", die „scientia generalis", der „calculus philosophicus", der „calculus ratiocinator", die „lingua characterica universalis" (oder wie sonst die Bezeichnungen lauten mögen), die Leibniz im Sinne hat und schon auf der Schule als eine Lebensaufgabe vor sich sieht*).

„Durch eine sonderbare Schickung," so erzählt er selbst, „ist es gekommen, daß ich noch als Knabe auf diese Gedanken verfiel, welche, wie es mit den ersten Neigungen zu gehen pflegt, nachher immer meinem Geiste am tiefsten eingeprägt blieben. Zwei Dinge haben mir außerordentlich gedient (obwohl sie sonst zweideutig und Vielen schädlich zu sein pflegen), erstens, daß ich nachgerade ein Autodidakt war, und zweitens, daß ich in einer jeden Wissenschaft, kaum daß ich an sie herangetreten war, da ich oft das Gewöhnliche nicht einmal hinlänglich verstand, Neues suchte." „Als ich daher vom Lesen der Geschichte, woran ich schon als Kind ein außerordentliches Vergnügen fand, und von den Uebungen des Stils, welche ich in Prosa und Versen mit solchem Glück betrieben hatte, daß die Lehrer besorgten, ich würde über diese Spielereien nicht hinauskommen zur Logik und Philosophie geführt worden war, und wie ich nur erst etwas in diesen Dingen zu verstehen anfing, — Himmel! wie viele Chimären tauchten da sogleich in meinem Gehirn auf, welche ich zu Papier brachte und bisweilen damit die Lehrer in Verwunderung setzte." „Als ich nun diesem Studium mit größerem Nachdruck oblag, verfiel ich nothwendig auf jene bewunderungswürdige Betrach-

*) Vgl. oben Cap. I. Nr. II. 6. S. 19—21.

tung, daß nämlich ein gewisses Alphabet der menschlichen Gedanken erfunden werden könnte, und daß aus der Combination der Buchstaben dieses Alphabets und aus der Analysis der aus ihnen gebildeten Wörter alles sowohl erfunden als auch beurtheilt werden könnte. Sobald dieses von meinem Geist erfaßt worden war, jauchzte ich auf, freilich mit einer knabenhaften Freude, denn damals faßte ich die Größe des Gegenstandes nicht genug. Späterhin aber, je größere Fortschritte ich in der Erkenntniß der Dinge machte, desto mehr wurde ich in dem Entschlusse befestigt, einen so großen Gegenstand zu verfolgen*)."

9. Scholastik und Theologie.

Wie ihn vorher die Geschichtsschreiber und Dichter vorzugsweise anzogen und beschäftigten, so interessiren ihn jetzt, nachdem er sich der Logik und ihrer Schulformen ganz bemächtigt hat, die scholastischen Schriftsteller. Noch als Schüler studirt er den Zabarella, Rubius, Fonseca und liest nach seinem eigenen Bekenntniß den Suarez mit derselben Leichtigkeit, als die milesischen Mährchen oder die sogenannten Romane. So geräth er in die theologische Literatur, vertieft sich in die schwierigen Controversen über die Freiheit, liest Luthers Schrift über den Willen, das Colloquium des Jacob Andreä, die Bücher des Aegidius Hunnius, die Streitschriften der Lutherischen und Reformirten, der Jesuiten und Arminianer, der Thomisten und Jansenisten. So weit reichte der Gesichtskreis seiner Studien, noch bevor er ein „Akademicus" geworden**).

---

*) Guhrauer, G. W. Fr. v. Leibniz. I. Theil S. 21. 22.

**) Brief an Jablonski vom 23. Januar 1700.

Hatten seine Erzieher früher die Besorgniß gehabt, er möchte ein Poet von Profession werden, so fürchteten sie jetzt, daß er in den Spitzfindigkeiten der Scholastik stecken bleibe. Leibniz gedenkt in seinen Lebensbekenntnissen dieser Befürchtungen seiner Erzieher und setzt hinzu: „sie wußten nicht, daß mein Geist nicht durch eine Art der Dinge ausgefüllt werden konnte."

Drittes Capitel.

Die akademischen Jahre.

1661—1666.

I.

Der akademische Bildungsgang.

Logisch vollkommen geschult, mit einer Gelehrsamkeit ausgerüstet, die ihn schon damals zum Polyhistor machte, erfüllt von neuen Ideen, die so viele Aufgaben und Projecte enthielten, bezog der fünfzehnjährige Leibniz im Herbst 1661 die Universität seiner Vaterstadt, um sich durch das Studium der juristischen Wissenschaften für seine künftige Laufbahn vorzubereiten. Fünf Jahre waren nothwendig, bis er das Ziel dieser akademischen Vorbereitungszeit, die Doctorwürde beider Rechte, erreichen konnte. Mit Ausnahme eines einzigen Semesters — es war der Sommer des Jahres 1663, den Leibniz in Jena zubrachte — hat er die ganze Zeit über in Leipzig studirt, und er würde auch hier seine praktische Laufbahn begonnen haben, wenn ihm nicht bei der Bewerbung um die juristische Doctorwürde unerwartete Hindernisse in den Weg getreten wären, die ihn für immer von seiner Vaterstadt entfernten. Noch während der akademischen Studien traf ihn der Verlust der Mutter, die im Februar des Jahres 1664 starb.

1. Jacob Thomasius.

Neben seiner Fachwissenschaft sind es die philosophischen Vorlesungen, die ihn sogleich anziehen und auch nach der Einrichtung des akademischen Studienganges in erster Linie stehen. Mit den Alten und den Scholastikern hat er sich schon auf der Schule vertraut gemacht; er bringt einen Reichthum geschichtsphilosophischer Kenntnisse mit, die das Bedürfniß haben, sich zu erweitern und zu ordnen. Unter den Professoren der Universität findet er in Adam Scherzer einen tüchtigen Vertreter der scholastischen Philosophie und in Jacob Thomasius einen Mann der neuperipatetischen Schule, der zugleich für jene Zeit ein großer Kenner der Geschichte der Philosophie ist und dessen Vorträge in die mannigfaltigen und zerstreuten Kenntnisse, die sich Leibniz in der philosophischen Literatur erworben, Ordnung und Zusammenhang bringen. Dieser selbst rühmt seinem Lehrer nach, daß er die Geschichte der Philosophie nicht bloß als eine Geschichte der Philosophen behandelt habe; gerade dadurch werden diese Vorträge besonders fruchtbar und belehrend für Leibniz, der für Thomasius stets eine dankbare Gesinnung und in der Folge ein freundschaftliches Verhältniß bewahrt hat. Auch Thomasius erkannte das Genie seines Schülers, er führte ihn in die gelehrte Welt ein, indem er die erste Dissertation desselben mit einer Vorrede begleitete, worin er öffentlich erklärte, daß dieser noch nicht siebzehnjährige Jüngling „bereits den schwierigsten und weitläufigsten Controversen gewachsen sei".

2. Die neue Philosophie. Descartes.

Die alten Philosophen und die Scholastiker hatte Leibniz kennen gelernt, die neuen noch nicht. Diese Bekanntschaft, die

in den Anfang seiner akademischen Jahre fällt, ist ein bedeutungsvoller Moment in seinem Leben, welches berufen war, die Sache der neuen Philosophie so außerordentlich zu fördern. Den Uebergang von der scholastischen zur neuen Philosophie hatten die Italiener des sechszehnten Jahrhunderts gemacht, Männer wie Cardanus und Campanella; die größte wissenschaftliche Reform der äußeren Weltanschauung war von Kopernikus ausgegangen, dessen System Galilei bewiesen und Keppler entwickelt und durchgeführt hatte; die neue Philosophie selbst war begründet worden von Bacon und Descartes*). „Jetzt trifft es sich so glücklich," erzählt Leibniz in seinem Pacidius, „daß die Pläne eines großen Mannes, des englischen Kanzlers Franz Bacon über die Vermehrung der Wissenschaften, daß die höchsten Gedanken des Cardanus und Campanella, daß die Proben einer besseren Philosophie in den Schriften der Keppler, Galilei, Descartes in die Hände dieses Jünglings gelangten**)."

Was ihm sogleich einleuchtet, ist der durchgreifende Gegensatz zwischen der scholastischen und dieser neuen Vorstellungsweise. Und was den Kern und Gehalt dieses Gegensatzes ausmacht, ist die Erklärung der Dinge entweder durch die Zweckbegriffe, „die substantiellen Formen", wie es die Scholastiker nannten, oder durch die mechanische Causalität. Das große Problem, welches er in der Philosophie auflösen sollte, liegt jetzt vor ihm, zunächst in der Form einer Alternative: substantielle Formen oder Mechanismus? Endursachen oder mechanische Causalität? Er versinkt in diese Untersuchung, die ihn unaufhörlich beschäftigt, namentlich auf seinen einsamen Spaziergängen; zuletzt siegt die Ueber-

*) Vgl. dieses Werk II. Aufl. I. Band. Einleitung S. 81—123.

**) In spec. Pacidii introduct. hist. (Ed. Erdmann pg. 91. 92).

zeugung von der Wahrheit der neuen Lehre und er entscheidet sich für die Nothwendigkeit der mechanischen Erklärungsweise.

Die Erinnerung an diese ersten wichtigen Zweifel und Kämpfe ist in Leibniz lebendig geblieben und wir haben darüber von ihm selbst noch aus spätem Alter ein schriftliches Bekenntniß in einem Brief an Remond von Montmort: „Ich habe versucht, die Wahrheit, die unter den Meinungen der verschiedenen philosophischen Schulen begraben und zerstreut liegt, vom Schutt zu befreien und in Einklang zu bringen, und ich glaube, etwas von dem Meinigen hinzugefügt zu haben, um einige Schritte vorwärts zu kommen. Die Art und Weise meiner Studien seit meiner ersten Jugend haben mir diese Aufgabe erleichtert. Ich war noch Kind, als ich den Aristoteles kennen lernte, und selbst die Scholastiker machten mich nicht scheu; und ich bereue dieß jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gewährten mir einige Befriedigung, um von den andern Philosophen des Alterthums nicht weiter zu reden, die ich zu Rathe zog. Dann, als ich die Schulclassen hinter mir hatte, fiel ich auf die Schriften der neuen Philosophie, und ich erinnere mich, daß ich damals, ein fünfzehnjähriger Knabe, in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, einsam spazieren ging, um zu überlegen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten sollte. Endlich siegte die mechanische Theorie und brachte mich dazu, die mathematischen Wissenschaften zu studiren*)."

3. Mathematische Studien. Erhard Weigel.

Indessen fand dieses Bedürfniß nach Mathematik in Leipzig nur wenige Nahrung, und die Vorlesungen des Professor Jo-

*) Lettre à M. Remond de Montmort. 1714. (Ed. Erdmann pg. 701. 702.)

hann Kühn, der weder als Mathematiker noch als Lehrer eine besondere Geltung hatte, reichten nicht weiter als bis zu den Elementen des Euklides. Dagegen besaß die benachbarte Universität Jena in Erhard Weigel einen Mathematiker von Ruf, und es scheint, daß hauptsächlich der Name dieses Mannes unseren Leibniz bewog, nachdem er Ostern 1663 den philosophischen Cursus in Leipzig vollendet hatte, ein Semester in Jena zu studiren. Unter den akademischen Lehrern Jena's war ihm Weigel der interessanteste. Und es war nicht bloß der Mathematiker, der unseren Leibniz anzog, sondern die ganze Geisteseigenthümlichkeit Weigels hatte in gewisser Weise etwas der seinigen Verwandtes. Er fand in Weigel zugleich einen Polyhistor und einen erfinderischen, von allerhand neuen Ideen und Entwürfen lebhaft bewegten Kopf. Dieser Professor der Mathematik war zugleich Mechaniker, Astronom, Jurist, Philosoph; er hatte ein neues Naturrecht aufgestellt, und man sagte in Jena, daß Pufendorf nach Weigel'schen Heften seine berühmten Elemente des Naturrechts gearbeitet habe; ebenso hatte er in seiner „Tugendschule" einen eigenthümlichen Versuch gemacht zu einer neuen Moral. Er war ein entschiedener Feind der Scholastik und hielt es mit den neuen philosophischen Ideen. Doch suchte er zugleich, den Aristoteles mit der Philosophie und Physik der neuen Zeit zu versöhnen. Gerade diese Aufgabe gehört, wie wir wissen, zu den Charakterzügen der Philosophie, welche Leibniz später begründet, und man darf annehmen, daß Weigel's Ideen auch in dieser Rücksicht anregend auf Leibniz gewirkt haben. Uebrigens war dieser jenaische Mathematiker ein unerschöpflicher Projectenmacher, dem allerhand Ideen der verschiedensten Art durch den Kopf gingen, auch sehr barocke Einfälle, die nach dem Geschmacke des Zeitalters für originell galten. So hatte er unter Anderem einen euro-

päischen Wappenhimmel erfunden, den er in die Astronomie einführen wollte, um die mythologischen Namen der Sternbilder abzuschaffen und an deren Stelle die Wappen der vornehmsten europäischen Potentaten zu setzen. In Leibniz' Nachlaß hat sich ein Schriftstück aus dem Jahr 1697 gefunden, worin er einige Vorschläge bespricht, die Weigel dem Reichstage in Regensburg gemacht hatte. Der erste dieser Vorschläge beschäftigt sich mit der Einrichtung eines Collegiums sachkundiger Männer zur Beförderung der mathematischen Wissenschaften und Künste, der zweite bezweckt die Verbesserung des Kalenders, und der dritte empfiehlt die Erfindung einer Schaukelmaschine („Schwebefahrt"), die der Gesundheit dienlich sein sollte. Leibniz bemerkt dabei: „was nun meine, über die von ihm gethane Vorschläge habende Meinung betrifft, so ist bekannt, daß Herr Weigelius ein in Mathesi sehr erfahrener und gelehrter Mann, und der dabei ein ganz löbliches Absehen zum gemeinen Besten führt, welches er sonderlich in seiner vorgeschlagenen „Tugendschule" zu erkennen gegeben, allwo er darauf treibet, daß die Jugend in den Schulen nicht nur zu Verbal- sondern auch Realwissenschaften, und nicht nur zu Wissenschaften, sondern auch zu Tugenden geführt werden möchte. Ich stehe auch in den Gedanken, daß ein und anderes davon gar wohl in wirkliche Uebung zu bringen wäre*)." — Ein Denkmal Weigels und seiner barocken Art ist in Jena noch heute zu sehen, sein Haus in der Johannisgasse, das den Namen dieses Mannes im Gedächtniß der Stadt festhält und zu den Merkwürdigkeiten gerechnet wird, welche „die Wunder Jena's" heißen.

Thomasius und Weigel waren unter den akademischen Leh-

*) Leibniz's deutsche Schriften herausgegeben von Guhrauer. II. Band S. 473.

rern die einflußreichsten für Leibniz, weil sie seinem universalistischen Streben entgegenkamen. Was aber insbesondere die mathematische Bildung betrifft, so waren es damals überhaupt nicht die deutschen Universitäten, die Leibniz auf die Höhe dieser Wissenschaft führen konnten. In Leipzig war er nicht über die Elemente des Euklides hinausgekommen. Durch Weigel wurde er in die niedere Analysis eingeführt. Mit der höheren Mathematik wurde Leibniz erst in Frankreich und England vertraut, wo sich unter dem Einfluß neuer philosophischer Geistesrichtungen die exacten Wissenschaften günstiger als in Deutschland entwickelt hatten.

4. Juristische Studien.

Die philosophischen und mathematischen Studien, die er mit so vielem Eifer betreibt, thun seiner berufsmäßigen Wissenschaft keinen Abbruch. Im Gegentheil ergreift er die Jurisprudenz mit dem größten Interesse und mit voller Neigung. Es scheint, daß nach seiner Rückkehr von Jena (Herbst 1663) Leibniz sich ganz in die juristischen Studien vertieft. Wenigstens sagt er selbst, daß er mit siebzehn Jahren in der Rechtswissenschaft vollkommen einheimisch war. Auch hier geht er seinen eigenen Weg und macht sich als Student schon zum praktischen Rechtsgelehrten. Der Reichthum seines geschichtlichen und philosophischen Wissens und die umfassenden Studien in diesen beiden Gebieten erleichterten ihm außerordentlich die theoretische Rechtswissenschaft und das Verständniß der Gesetze. Sein logisch vollkommen geschulter Verstand brauchte zur juristischen Einsicht kaum mehr die juristische Schule. Die Theorie wird ihm so leicht, daß er sich voll Begierde schon der Praxis zuwendet. Ein ihm befreundeter Rath des leipziger Hofgerichts kommt diesem Bedürf-

niß hülfreich entgegen, er giebt ihm Acten zu lesen und läßt ihn Erkenntnisse abfassen. Bei dieser Gelegenheit macht Leibniz eine wichtige Schule doppelter Art, nicht bloß als praktischer Jurist, sondern auch als deutscher Schriftsteller. In seinem siebzehnten Jahre schreibt er deutsche Proceßacten und erwirbt sich das Zeugniß, daß er sie vortrefflich zu schreiben verstehe*). Die sächsische Kanzlei war damals noch die Schule des deutschen Stils. Im Gebrauch der deutschen Sprache, als er in Leipzig Proceßacten schrieb und Erkenntnisse abfaßte, hat Leibniz die Einsicht in die logische Vollkommenheit, in die Kraft und Würde seiner Muttersprache gewonnen: eine Einsicht, die er vor den Gelehrten jenes Zeitalters voraus hatte und die ihn denkwürdig macht auch in der Geschichte der deutschen Literatur. Wie Alles, was er betreibt, seine erfinderische Thätigkeit herausfordert und neue Ideen in ihm erweckt, so machen ihm auch seine juristischen Studien bald in der Verfassung der Rechtswissenschaft mancherlei Mängel fühlbar, denen er abhelfen möchte, und er sinnt hier, wie in der Logik, auf eine neue Methode der didaktischen Behandlung.

Von den Geschichtsschreibern zu den Poeten, von den Poeten zu den Philosophen und Scholastikern, von den Philosophen zu den Mathematikern, von diesen zu den Juristen: das sind gleichsam die Stationen in dem bisherigen Bildungsgange unseres Leibniz. Hören wir sein eigenes Bekenntniß: „während meine Erzieher früher gefürchtet hatten, ich möchte ein Poet von Profession werden, so fürchteten sie jetzt, daß ich in den scholastischen Spitzfindigkeiten stecken bleiben würde; aber sie wußten nicht, daß mein Geist durch eine Art der Dinge allein nicht ausgefüllt

*) Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. Reihe Bd. 1. Einl. S. IX.

werden konnte. Nachdem ich meinen Beruf in der Jurisprudenz erkannt hatte, ließ ich alle jene Dinge fallen und richtete mich ganz auf dieses Ziel, wo mich größere Früchte erwarteten. Ich merkte aber, daß meine früheren Studien der Geschichte und Philosophie mir das Verständniß der Rechtswissenschaft sehr erleichterten, ich war im Stande, die Gesetze ohne alle Mühe zu begreifen; darum blieb ich nicht lange an der Theorie haften, ich sah auf sie herab, wie auf leichte Arbeit, und eilte begierig zu der praktischen Rechtswissenschaft. Unter den Räthen des leipziger Hofgerichts hatte ich einen Freund. Dieser nahm mich oft mit sich, gab mir Acten zu lesen und zeigte mir an Beispielen, wie man Erkenntnisse abfassen müsse. So drang ich in das Innere dieser Wissenschaft zeitig ein; das Amt des Richters machte mir Freude, die Advocatenkniffe widerten mich an, deßhalb habe ich auch nie Processe führen wollen, obgleich ich nach dem Zeugnisse Aller gut und treffend auch in deutscher Sprache zu schreiben wußte. So war ich siebzehn Jahr geworden, und es gereichte mir zur größten Genugthuung, daß ich meine Studien nicht nach fremden Ansichten, sondern nach eigener Neigung geführt hatte. Auf diese Weise hatte ich es dazu gebracht, daß ich unter meinen Altersgenossen stets als der Erste galt, in allen öffentlichen und privaten Vorlesungen und Zusammenkünften, nach dem Zeugnisse nicht bloß der Lehrer, sondern meiner Mitschüler selbst*)."

So unabhängig ist dieser Geist, daß ihn nichts glücklicher macht als das Bewußtsein, selbst der alleinige Herr seines Bildungsganges und seiner Studien gewesen zu sein; daß er in der Rückschau seines Lebens nichts mit größerer Zufriedenheit aus-

*) Vita a se ipso brev. delineata. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. 1. Vorwort S. XXXVII.

spricht als dieses Bewußtsein. Das ist ein Zug, der uns lebhaft an Descartes erinnert. Und charakteristisch für Leibniz ist der ihm natürliche und in allen Formen ausgeprägte Widerwille gegen jeden einseitigen Standpunkt. Er ist nicht gemacht, eine Parteisache, welcher Art sie auch sei, zu führen. So will er auch als praktischer Jurist lieber Richter sein als Advocat.

5. Bewerbung in Leipzig um die juristische Doctorwürde.

Mit der Juristenfacultät in Leipzig war ein Spruchcollegium oder Schöppenstuhl verbunden, dessen Function darin bestand, praktische, ihm vorgelegte Rechtsfragen zu entscheiden und Gutachten zu ertheilen. Hier war der Platz, den Leibniz sich für seine künftige Lebensstellung wünschte. Das Collegium zählte zwölf Mitglieder, die von den Professoren der Juristenfacultät verschieden waren. Die erledigten Stellen wurden durch Doctoren der Rechte, die in Leipzig promovirt worden, wiederbesetzt. Die juristische Promotion war daher die Vorbedingung, welche erfüllt sein mußte, um Mitglied dieses Collegiums zu werden. Nach der Zeitfolge der Promotionen gingen die älteren Ansprüche voran. Es kam mithin bei Allen, welche diese Laufbahn machen wollten, viel darauf an, den Doctorhut möglichst zeitig zu erwerben. Der frühste Termin war nach vollendetem akademischen Lustrum. Dieser Zeitpunkt traf für Leibniz in den Herbst des Jahres 1666. Er war damals zwanzig Jahr alt.

Mit ihm zugleich bewarben sich Andere in einer, wie es scheint, ungewöhnlich großen Anzahl, darunter solche, die älter waren als er, und denen viel daran lag, ältere Ansprüche zu haben. Diese Candidaten wurden von Seiten der Facultät begünstigt und Leibniz als zu jung von der Bewerbung zurückgewiesen. Man

glaubt, daß bei dieser Sache eine unserem Leibniz abgeneigte Stimmung auf Seiten einiger Professoren, ja sogar eine Kabale im Spiel gewesen sei. Der biographische Bericht in den leipziger gelehrten Zeitungen nimmt an, Leibniz habe die Professoren gegen sich verstimmt, weil er die Autorität des Aristoteles und der Scholastiker bestritten habe. Eckhart will wissen, daß die Frau des Dekans aus Abneigung gegen Leibniz diese Intrigue angezettelt habe, deren Folge war, daß Leibniz den Wanderstab ergriff und seine Vaterstadt für immer verließ. Ludovici glaubt der Eckhart'schen Angabe gern und möchte die ganze Schuld auf die Frau Dekanin schieben, um die leipziger Professoren von dem Vorwurf zu befreien, daß durch ihre Schuld die Universität einen Leibniz verloren habe. Eine schlimme Art der Freisprechung und zugleich eine sehr naive! Als ob in einer solchen Sache die Professoren um so weniger Schuld haben, je mehr die Frauen der Professoren daran schuld sind!

Leibniz selbst, indem er die Begebenheit in seiner Autobiographie erwähnt, sagt keine Silbe von einer persönlich gegen ihn gerichteten Kabale. In einer Schrift, die er unmittelbar nachher geschrieben, spricht er in Betreff der Rechtsstudien mit großem Lobe von den Einrichtungen der leipziger Juristenfacultät und ihres Spruchcollegiums*). Und als vierzig Jahre später ein leipziger Professor in einem Briefe an Leibniz jenes Zeitpunktes gedenkt, wo dieser „seiner u n d a n k b a r e n Vaterstadt" Lebewohl gesagt habe, so antwortet Leibniz schön und seiner würdig: „Ich freue mich, daß unser Leipzig aus so schweren Zeiten sich glücklich durchgekämpft hat und wieder in Blüthe steht. Ich liebe meine Vaterstadt, wie billig, und habe kein Gefühl, daß

*) Nova meth. §. 82.

sie gegen mich „„undankbar““ gewesen. Denn daß ich als ein Jüngling, der fast noch Knabe war, unter so vielen an Jahren und Gelehrsamkeit ansehnlichen Leuten zurückgesetzt wurde, giebt mir keinen Grund zur Klage. Indessen reut mich auch meine Ungeduld nicht; Gott lenkt die Irrthümer der Menschen so, daß schlimme Erlebnisse oft einen guten Ausgang nehmen*).“

Das Gefühl einer unverdienten Zurücksetzung hat Leibniz ohne Zweifel gehabt und behalten. Die fünf Jahre, die er bis zur Bewerbung um die juristische Doctorwürde warten mußte, hatten ihm schon viel zu lange gedauert. Er fühlte sich längst diesem Ziele gewachsen. Endlich war der Zeitpunkt da, und man wies ihn ab, weil er noch zu jung sei. Noch länger zu warten, war ihm unmöglich, und er hätte es seiner für unwürdig gehalten. So konnte er in Leipzig nicht länger bleiben, und sein Entschluß war schnell gefaßt; er dachte: die Welt ist groß, wir wollen weiter ziehen! In seinen Lebensbekenntnissen sagt er: „als ich die Ränke meiner Mitbewerber bemerkt hatte, so änderte ich meinen Entschluß, ich wollte auf Reisen gehen und Mathematik studiren. Denn ich hielt es eines jungen Mannes für unwürdig, wie angenagelt an der Scholle zu haften, und mein Geist brannte vor Begierde, größeren Ruhm in den Wissenschaften zu gewinnen und die Welt kennen zu lernen**).“

6. Die Promotion in Altdorf.

Ungeduldig über den Zeitverlust und verstimmt über die Zurückweisung, verläßt Leibniz seine Vaterstadt und begiebt sich noch im Herbst 1666 auf die nürnbergische Universität Altdorf,

*) Leibniz' Werke. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe 2. Band Vorwort S. LI. LII.

**) Vita a se ipso breviter delineata.

um hier die akademische Würde zu erreichen, die man ihm in Leipzig vorenthalten hatte. Während er dort noch für zu jung gehalten wurde, um Doctor der Rechte zu werden, fühlte er sich schon reif genug, um die Rechtswissenschaft durch eine neue Methode der Behandlung zu verbessern. Diese Schrift, wozu er die Ideen lange genährt, schreibt er unterweges auf der Reise von Leipzig nach Altdorf.

Er vertheidigt in Altdorf eine Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Mit einer glänzenden Disputation, die alle Welt in Erstaunen setzt, erwirbt er den Doctorhut den 5. November 1666. Seine Gelehrsamkeit, Klarheit und Rednergabe erregen die größte Bewunderung. Er bekommt später Briefe zu lesen, die von diesem Acte berichten und voll seines Lobes sind. Selbst der Dekan der juristischen Facultät, Johann Wolfgang Textor, schreibt an Dilher, den ersten Prediger Nürnbergs, daß Leibniz mit dem höchsten Ruhm disputirt habe. Der Kanzler und Syndicus der freien Reichsstadt waren bei der Promotion zugegen mit zwei Vorständen des Schulwesens; sie hören, wie Leibniz eine lateinische Rede in Prosa aus dem Stegreif, dann eine zweite in Versen nach dem Concept hält, beide im vollkommensten Flusse, und sie wünschen nichts eifriger, als dieses außerordentliche Talent für ihre Universität zu gewinnen. Mit einer behaglichen Ausführlichkeit erzählt Leibniz in seinen Lebensbekenntnissen diese seine Altdorfer Promotion, und man empfindet, mit welchem Vergnügen er sich diesen ersten großen Triumph seiner Jugend vergegenwärtigt. Im Namen der Vorsteher des Unterrichtswesens bietet ihm der Prediger Dilher bald nachher eine Professur in Altdorf an. „Aber," setzt Leibniz hinzu, „ich hatte ganz andere Dinge im Sinne." Seine aufstrebenden und ihrer bewuß-

ten Kräfte wollten mehr Spielraum haben, als ein akademischer Lehrstuhl gewährt.

Spinoza und Leibniz, diese beiden Gegenfüßler in Charakteren und Ansichten, waren nicht gemacht, Professoren zu sein. Aus entgegengesetzten Beweggründen schlugen sie das akademische Lehramt aus, welches dem Einen kurz vor seinem Tode, dem Andern beim Eintritt in das öffentliche Leben angeboten wurde. Jenen fesselte die Liebe zur unabhängigen Betrachtung in der Einsamkeit des Privatlebens; diesen zog das Bedürfniß nach praktischer Thätigkeit und das Interesse an der Mannigfaltigkeit der Dinge hinaus in das große Leben der Welt.

7. Nürnberg. Die Rosenkreuzer.

Das akademische Leben liegt hinter ihm; einen festen Plan für die Zukunft hat er noch nicht gefaßt; so überläßt er sich zunächst einem ungewissen Schicksal und einer unabhängigen, durch den geringen Ertrag seines mütterlichen Erbtheils vorläufig gesicherten Muße. In Altdorf will er nicht bleiben, nach Leipzig nicht zurückkehren; so geht er auf einige Zeit nach Nürnberg, die nächste bedeutende Stadt, wo er sich durch die Altdorfer Promotion schon einen Namen gemacht und Freunde erworben hat. Zu diesen Freunden gehört Dilher, der erste Prediger der Stadt. Der Senior des geistlichen Ministeriums, Justus Jakob Leibniz, ist ihm verwandt. Beide Männer sind Mitglieder jener merkwürdigen Gesellschaft der Rosenkreuzer und Alchymisten, die sich in Nürnberg gebildet hat und an deren Spitze Daniel Wölfer, Prediger zu St. Lorenz, steht. Wir erinnern uns aus dem Leben Descartes', welche Anziehungskraft der Name der Rosenkreuzer auf ihn geübt, mit welcher Begierde er vergebens gesucht hat, ein Mitglied dieser geheimnißvollen Gesellschaft kennen zu ler-

nen*). Leibniz befindet sich in Nürnberg mitten unter Rosenkreuzern, deren Einige er persönlich kennt; seine Neugierde ist rege gemacht, und es reizt ihn, selbst in die Geheimnisse dieses mystischen Bundes eingeweiht zu werden. Um dieses Ziel schnell zu erreichen, muß er die Rosenkreuzer glauben machen, daß er bereits vollkommen eingeweiht sei, und erfinderisch, wie er ist, weiß er sich schnell zu helfen. Er liest eine Menge alchymistischer Bücher, macht sich einen Auszug der dunkelsten Redensarten und setzt daraus ein Schreiben zusammen, das er an den Vorstand richtet mit der Bitte um Zulassung. Der Versuch glückt ihm vollkommen, und nur die Rosenkreuzer bestehen schlecht bei dieser Probe. Leibniz gilt ihnen als ausgemachter Adept und wird nicht bloß in die Gesellschaft aufgenommen, sondern sogleich zum Secretär gemacht, also zum Verwalter ihrer sogenannten Geheimnisse.

Leibniz als Secretär der Rosenkreuzer: das ist die curiose Seite seines nürnberger Aufenthalts! Aber sein wichtigstes Erlebniß war die Bekanntschaft eines Mannes, die er von ungefähr noch in Nürnberg machte und die für sein ganzes künftiges Leben bedeutungsvoll und entscheidend werden sollte. Die Hand dieses Mannes führte ihn auf den Schauplatz der großen Welt.

II.
Die ersten Schriften.

Bevor wir diesen Wendepunkt seines Lebens näher kennen lernen, blicken wir auf die Schriften zurück, die Leibniz während seiner akademischen Jahre verfaßt hat, auf diese ersten Früchte seiner Universitätsstudien, die, mit einer Ausnahme, akademische Gelegenheitsschriften sind, welche die Abschnitte in der Laufbahn sei-

*) Dieses Werk. II. Aufl. I. Band. Erster Theil. Buch I. Cap. IV Nr. 3. S. 155. 156.

ner Universitätsstudien bezeichnen: gelehrte, lateinisch geschriebene Abhandlungen, die zur Erreichung der üblichen Grade öffentlich vertheidigt und gedruckt werden mußten. Sie sind, wie die Wissenschaften, mit denen sich Leibniz vorzugsweise beschäftigt hatte, philosophischen, mathematischen, juristischen Inhalts, und sowohl die Wahl als die Behandlung der Themata zeigt, wie benachbart und einander verwandt jene Wissenschaften im Geiste Leibnizens waren.

Der erste akademische Grad in der Philosophie war das Baccalaureat, der zweite höhere hieß Magister der Philosophie, und um die Candidatur für einen Platz in der Facultät zu erwerben, mußte noch „pro loco" disputirt werden. Nach seinen ersten drei Semestern in Leipzig erwarb sich Leibniz das Baccalaureat der Philosophie, den 30. März 1663. Unmittelbar darauf folgte das Semester in Jena. Nach vollendetem Triennium wurde Leibniz Magister der Philosophie, den 3. December 1664. Und den 7. März 1666 (ein halbes Jahr vor der Vollendung des akademischen Lustrums) disputirte er „pro loco". Die erste hiehergehörige Abhandlung ist metaphysisch und zugleich historisch-philosophisch, die zweite juristisch-philosophisch, die dritte mathematisch-philosophisch.

1. De principio individui.

Er erwirbt das Baccalaureat mit einer Abhandlung über das Princip der Individualität, die er unter dem Vorsitze seines Lehrers Thomasius vertheidigt, und welche dieser mit der oben erwähnten Vorrede in die Oeffentlichkeit einführt. Er hatte sich hier die schwierigste und umfassendste Streitfrage der Scholastik zum Thema gewählt, die Hauptcontroverse in der Philosophie des Mittelalters, die zwischen Realismus und Nominalismus geführt wurde, und indem Leibniz diese Frage im nominalistischen Geiste entscheidet, bezeichnete er schon damals unter der scholasti-

schen Verhüllung das eigenthümliche Princip seiner künftigen Philosophie. Die neueren Philosophen sämmtlich sind, scholastisch genommen, Nominalisten. Auf dieser Seite steht Leibniz schon in seiner ersten Schrift*).

2. Specimen difficultatis in jure.

Die zweite Abhandlung, womit Leibniz den Magistergrad erwirbt, behandelt die Rechtsschwierigkeit als philosophisches Problem und zeigt in einer Sammlung philosophischer Rechtsfragen, wie fruchtbringend die Philosophie in der Jurisprudenz sei. Gleich die ersten Sätze der Vorrede bezeichnen den Standpunkt, den Leibniz einnimmt. „Ich unternehme eine schwierige und meinen Kräften überlegene, aber eine fruchtbare und mir selbst willkommene Sache, denn, von der Philosophie genährt, bin ich ein Schüler der Jurisprudenz geworden, und so oft sich hier die Gelegenheit bot, ging ich auf die Philosophie zurück und merkte mir an, was entweder aus der Philosophie herrührte oder ihr verwandt war. Auch wird die Betrachtung, die ich hier anstellen will, dazu beitragen, den Juristen von Fach die Verachtung der Philosophie zu nehmen, wenn sie sehen, wie viele Stellen ihres „jus" ohne die Leitung der Philosophie ein unentwirrbares Labyrinth sein würden, und wie die alten Autoritäten ihrer Wissenschaft zugleich in die Tiefen der Philosophie eingeweiht waren. Man kann sicher sein, daß Ulpian die Jurisprudenz deßhalb die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge genannt hat, weil er überzeugt war, daß ohne diese vorausgehende philosophische Einsicht weder der Jurist zu Stande kommen noch die Wissenschaft von Recht und Unrecht erworben werden könne**)."

*) Disputatio metaphysica de principio individui. 1663. Mit einer kritischen Einleitung herausgegeben von Guhrauer. 1837.

**) Specimen difficultatis in jure, seu quaestiones philo-

3. De arte combinatoria.

Die wichtigste Abhandlung dieser Zeit und zugleich für die Zukunft die folgenreichste ist die dritte, welche Leibniz „pro loco" vertheidigt. Wir kennen schon jenes große Project, das Leibniz mit den neuen Ideen, welche die Logik in ihm erweckt, gefaßt hatte: die Auffindung des Gedankenalphabets und der Gedankenschrift. Sind die Elemente aller Begriffe entdeckt und die Zeichen dafür gegeben, so müssen alle philosophischen Aufgaben und alle Lösungen derselben enthalten sein in den Combinationen der Begriffe, so geht das ganze Gebiet der Philosophie auf in eine logische Combinationsrechnung. Neben dem Gedankenalphabet und der Gedankenschrift wird daher die Combinationsmethode bedeutsam in dem Zusammenhange der Ideen, welche Leibniz in dieser Zeit beschäftigen. Die Mathematik giebt in ihrer Zeichenschrift ein Beispiel der Gedankenschrift; sie giebt in ihrer Combinationsmethode ein Vorbild für die Combination der Begriffe. Auf diesem Gebiet begegnen sich Mathematik und Philosophie; hier findet daher Leibniz ein Thema, das nach seinem Bildungs- und Ideengange ihm vollkommen gemäß ist. Er schreibt eine arithmetische Abhandlung über die „Complexionen" und erweitert sie noch in demselben Jahre zu seiner Schrift über die „Combinationskunst", die schon die Keime zu der späteren Erfindung der Differentialmethode enthält und das Project der allgemeinen Charakteristik bestimmt ins Auge gefaßt hat. Diese Zusammenhänge machen die Schrift bedeutungsvoll. Die logischen Eintheilungen, die Leibnizen schon in der Schullogik so lebhaft

---

sophicae amoeniores ex jure collectae. 1664. Vgl. G. G. Leibnitii Op. omnia. Ed. Dutens. Tom. IV. Pars III. pg. 68.

interessirt hatten, sind nichts anderes als angewandte Combination. Als Beispiel einer solchen Combination giebt er unter anderen die Auffindung aller möglichen Arten des kategorischen Schlusses, alle sogenannten Schlußmodi, mit denen sich die Schullogik seit Aristoteles mit besonderem Eifer beschäftigt hatte *).

4. De conditionibus.

Die zweite Reihe der Abhandlungen ist juristischen Inhalts. Auch hier zeigt sich in der Wahl und Behandlung der Themata Leibnizens philosophischer Geist. Die beiden ersten Abhandlungen, die er im Juli und August 1665 öffentlich vertheidigt, betreffen die römische Rechtslehre von den Bedingungen (de conditionibus), die Leibniz nach logischer Methode entwickelt. „Diese Lehre," so beginnt er die Einleitung, „bildet gewissermaßen einen Theil der juristischen Logik, denn sie behandelt die hypothetischen Sätze im Recht." Und im Hinblick auf die Methode, die er befolgen will, sagt er in der Vorrede der Schrift: „ich will wenigstens nicht unbemerkt lassen, daß in der Bestimmung des Rechts die alten Juristen so viel Geist und tiefeindringende Schärfe gezeigt haben, daß, um ihre Erklärungen in die Form vollkommen sicherer und fast mathematischer Beweisführungen zu bringen, eigentlich nur die formale Arbeit des Sichtens, aber kein weiterer Scharfsinn des Ergänzens erforderlich ist **)."

---

*) Disputatio arithmetica de complexionibus. 1666. De arte combinatoria. Vgl. die später darauf zurückweisende historia et commendatio linguae charactericae universalis.

**) Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure, exhibitum in doctrina conditionum. Dutens IV. Pars III pg. 93. 94. Später in überarbeiteter Form in die Sammlung seiner Rechtsaufsätze aufgenommen: specimina juris 1672.

5. De casibus perplexis.

Im folgenden Jahre vertheidigt er in Altdorf die schon erwähnte Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Auch dieses Thema bietet ein eigenthümlich logisches und philosophisches Interesse. Die „casus perplexi" sind gleichsam juristische Antinomien, bei denen sich für die entgegengesetzten Seiten gültige Rechtsgründe erheben lassen. Wie ist in solchen schwierigen Fällen die Sache zu entscheiden? Die Einen sagen: sie ist nicht zu entscheiden und bleibt daher unentschieden; die Anderen: sie läßt sich nur durchs Loos entscheiden; die Dritten endlich wollen die Entscheidung dem persönlichen Ermessen des Richters überlassen. Dagegen fordert Leibniz auch hier eine wirkliche Rechtsentscheidung. Man müsse dann das Recht hinzuthun, wie (nach einer Glosse des Landrechts) „die Arznei zur Seuche". Das Recht hört nicht auf, wo die positiven Gesetze aufhören. Vielmehr gelten die letzteren nur kraft eines Vertrages, der den Staat begründet, das Recht der Gesetzgebung der fürstlichen Gewalt übertragen und das Natur- und Völkerrecht beschränkt hat. Wo also die Gesetze nichts entscheiden, da tritt dieses Recht wieder in Kraft, und bei ihm ist die Entscheidung zu suchen*).

6. Nova methodus**).

Während seiner juristischen Studien hatte die Verbindung der Philosophie und der positiven Rechtswissenschaft, und der Gebrauch, der sich von der Philosophie in der Jurisprudenz machen ließ, ganz besonders seine Aufmerksamkeit beschäftigt. Die logisch genaue und vollkommene Durchbildung der juristischen Leh-

*) De casibus perplexis. 1666.

**) Nova methodus docendi discendique juris. 1667.

ren hatte ihm eingeleuchtet und seinen Geist mit Bewunderung erfüllt. Es konnte sich in der Anwendung der Philosophie auf die Jurisprudenz nicht sowohl um die materielle Aufgabe handeln, das Recht zu machen, als vielmehr um die formale, das gegebene Material methodisch zu fassen, indem man es klärt, sichtet, vereinfacht und ordnet. Eine solche Methode würde der Jurisprudenz eine Form geben, in der sie faßlicher und leichter sowohl gelehrt als gelernt werden könnte. In dieser Absicht schreibt Leibniz seine „neue Methode, die Rechtswissenschaft zu lernen und zu lehren", die letzte Schrift seiner akademischen Jahre, die einzige, die nicht zu einem akademischen Gebrauch bestimmt war. Er hatte sie verfaßt auf der Reise von Leipzig nach Altdorf, sie macht recht eigentlich den Uebergang aus dem akademischen in das praktische Leben, denn sie hilft ihm, seine erste amtliche Stellung begründen, durch die seine ganze folgende Laufbahn bestimmt wird.

Viertes Capitel.

Leibniz in Mainz.

Amtliche Stellung. Philosophische Schriften.

I.

Johann Christian von Boineburg.

Das akademische Lehramt in Altdorf hatte Leibniz ausgeschlagen, weil sein Geist, wie er selbst sagt, auf ganz andere Dinge gerichtet war. Mit diesem sicheren Vorgefühl, welches bedeutenden Menschen nie fehlt, geht er seiner Zukunft entgegen, ungewiß, wo sich ihm die Pforte zu jenem größeren Wirkungskreise öffnen wird, der seinen Kräften und Neigungen entspricht. Da macht er von ungefähr noch während seines Aufenthalts in Nürnberg die Bekanntschaft eines der ersten deutschen Staatsmänner der damaligen Zeit, des früheren kurmainzischen Ministers Johann Christian von Boineburg. Diese Bekanntschaft verwandelt sich bald in ein vertrautes Verhältniß; im Verkehr mit den ausgebreiteten Erfahrungen und Ideen dieses weltkundigen Mannes erweitert sich der Gesichtskreis unsres Leibniz, er kommt aus der bisherigen gelehrten Enge heraus und gewinnt den ersten Einblick in die großen Verhältnisse der Welt, den ersten Antrieb, seine eigenen Kräfte in einer staatsmännischen Thätigkeit zu versuchen.

1. Boineburgs Laufbahn und Stellung.

Wir müssen die Persönlichkeit dieses so merkwürdigen und in dem Leben unseres Philosophen so einflußreichen Mannes etwas näher ins Auge fassen. Er war in der Kraft des männlichen Alters, ein Vierundvierzigjähriger, als Leibniz ihn kennen lernte. Seine glänzende, öffentliche Laufbahn lag damals schon hinter ihm. Sie hatte gegen Ende des dreißigjährigen Krieges, vier Jahre vor dem westphälischen Frieden, begonnen und nach zwanzig Jahren einer schicksals- und einflußreichen Wirksamkeit mit einem jähen Falle geendet. Seine Heimath war Thüringen; er stammte aus einem alten Geschlecht deutschen Reichsadels, aus einer Familie protestantischen Glaubens; sein Vater war Präsident des geheimen Raths und Obermarschall in Eisenach gewesen; er selbst hatte in Jena und Helmstädt studirt, namentlich hatte er unter Hermann Conring, einem berühmten Staatsrechtslehrer in Helmstädt, mit dem er lebenslänglich befreundet blieb, seine staatswissenschaftlichen Studien gemacht und dann in den Diensten des Landgrafen von Hessen-Braubach seine diplomatische Laufbahn begonnen. Dieser Fürst hatte eine Forderung an die Königin von Schweden; Boineburg wurde mit dem Geschäfte beauftragt und ging als Gesandter nach Stockholm. Hier lebte er in näherem Verkehr mit dem schwedischen Kanzler Axel Oxenstierna. Im Jahre 1650 kehrte er nach Deutschland zurück, er galt bereits als ein Diplomat von ausgezeichnetem Ruf, der einen größeren Wirkungskreis verdiente als den eines Hofraths in Hessen-Braubach. Der Kurfürst von Mainz berief ihn in seine Dienste. Der Kurfürst ist der erste Mann im Reich nach dem Kaiser, und Boineburg ist mit dreißig Jahren (1652) am Hofe von Mainz der erste Mann nach dem Kurfürsten: er ist hier, was sein Va-

ter in Eisenach war, Präsident des geheimen Raths und Obermarschall. Ein Protestant in der Stelle eines ersten Ministers am Hofe des ersten katholischen Kirchenfürsten in Deutschland! Einen solchen Widerspruch konnten die damaligen Verhältnisse nicht auf die Dauer ertragen. Zum Theil mag es Nachgiebigkeit gegen die Macht dieser Verhältnisse, zum Theil wirklich eine religiöse Umstimmung gewesen sein, die Boineburg dazu brachten, den Glauben seiner Väter zu verlassen und hier in Mainz zur römisch-katholischen Kirche überzutreten. Es ist gewiß, daß dieser Uebertritt seine politische Stellung in Mainz befestigen mußte und daß zugleich Boineburgs religiös-beweglicher Sinn sich zum Katholicismus hingetrieben fühlte, daß also äußere und innere Gründe zugleich die Bekehrung veranlaßten. Das siebzehnte Jahrhundert ist reich an solchen Bekehrungen, deren Motive aus weltlichen Interessen und einer katholisirenden Phantasie eigenthümlich gemischt waren. Dem feindseligen und blinden Glaubenseifer, der häufig die Apostaten zu befallen und gegen ihren eigenen früheren Glauben fanatisch zu verdunkeln pflegt, blieb Boineburg fremd; er war aufrichtig tolerant und wünschte die Wiedervereinigung beider Kirchen im Sinne der Versöhnung und Ausgleichung. Auch in dieser Rücksicht sind seine Ideen einflußreich auf Leibniz gewesen.

2. Politische Bedeutung.

Zwölf Jahre steht Boineburg in Mainz an der Spitze der Staatsgeschäfte, und da Mainz als die erste deutsche Kurmacht zugleich die Führung der Reichsgeschäfte zu besorgen hat, so ist Boineburg im weitesten Umfange thätig, und sein Einfluß erstreckt sich namentlich in dem Jahrzehend von 1653—1663 auf die wichtigsten Fragen der deutschen und europäischen Angelegenhei-

ten. Eine Menge bedeutender Ereignisse drängen sich in diesen kurzen Zeitraum: der Tod des Kaisers Ferdinand III (1657), die Wahl seines Sohnes Leopold I (Juli 1658), die Gründung des rheinischen Bundes (August 1658), der pyrenäische Frieden (1659), der Tod Mazarins, der Beginn der Alleinregierung Ludwigs XIV (1661), der Türkenkrieg in Ungarn (1663). In allen großen Fragen dieser Zeit finden wir Boineburg wirksam: er spielt eine hervorragende Rolle in der Frage der Kaiserwahl; er ist Gesandter beim Abschluß des pyrenäischen Friedens, wo er sich mit Mazarin befreundet; er bewirkt dem Kaiser die Hülfe des Reichs im Kriege gegen die Türken; er ist der Mitbegründer und Träger eines politischen Systems, welches in Mainz seinen Stützpunkt und die Aufgabe hat, den westphälischen Frieden zu erhalten, das Gleichgewicht zwischen Frankreich und der habsburgischen Macht zu befestigen, um dadurch das deutsche Reich zu sichern.

Auf dem Reichstage zu Regensburg 1653 wird er zum römischen Ritter geschlagen. Der Kaiser selbst giebt ihm die Aussicht auf die Stelle des Reichsvicekanzlers. Aber die nächste Kaiserwahl bringt Boineburg in eine Stellung, die ihm die Stimmung am Hofe in Wien abgeneigt macht. Ferdinand III steht auf der Seite Spaniens gegen Frankreich, auf der Seite Polens gegen Schweden: das ist der Grund, warum nach seinem Tode Frankreich und Schweden alles aufbieten, um die Wahl eines Kaisers aus dem Hause Habsburg zu hindern. Ludwig XIV selbst bewirbt sich um die deutsche Kaiserkrone. Da diese Bewerbung keine Aussichten hat, so unterstützt der französische Einfluß die Wahl des Kurfürsten von Baiern. Boineburg steht in diesen Wahlmachinationen auf französischer Seite, der mainzische Kanzler auf östreichischer, der Kurfürst selbst schwankt zwischen beiden.

Endlich siegt die östreichische Partei. Leopold wird zum Kaiser gewählt den 18. Juli 1658. Aber zugleich wird in Rücksicht auf die auswärtige Lage der Dinge die Macht des neuen Kaisers zu Gunsten Frankreichs beschränkt. Es soll dem Kaiser nicht erlaubt sein, den Spaniern durch deutsche Länder hindurch Hülfe zu senden. Gleich nach der Kaiserwahl wird in Mainz der rheinische Bund gegründet, dessen Stifter und Haupt der Kurfürst von Mainz ist. Zu diesem Bunde gehören außer Frankreich und Schweden das lüneburgische Gesammthaus, Hessen-Kassel, Münster, Pfalzneuburg, mehrere süddeutsche Fürsten, seit 1659 Würtemberg, Darmstadt, der Bischof von Basel, Zweibrücken, seit 1661 auch Brandenburg. Das Bündniß dauert bis 1667.

Es ist keine feile Abhängigkeit von Frankreich, sondern die besonnene Einsicht in die damalige Lage der Dinge, in die Nothwendigkeit eines gesicherten Gleichgewichts zwischen der französischen und östreichischen Weltmacht, die Boineburg sowohl in der Frage der Kaiserwahl als in der Gründung des rheinischen Bundes Frankreichs Forderungen Rechnung tragen läßt. Er zog sich dadurch die Ungnade des neuen Kaisers zu. Doch hinderte ihn dieser Umstand nicht, dem Kaiser im Interesse des Reichs und des europäischen Friedens einen großen Dienst zu leisten. Die Türken waren schon 1660 verheerend in Ungarn eingefallen. Der Kaiser begehrte auf dem Reichstage in Regensburg 1663 die Hülfe der deutschen Reichsstände; diese waren in einem Fall, der keinen Reichskrieg betraf, wenig geneigt, diese Hülfe zu leisten; daß sie es dennoch thaten, war dem Einfluß und den eindringlichen Vorstellungen Boineburgs zu danken, und die Folge war der glänzende Sieg bei St. Gotthard (1664), der dem Kriege für dießmal ein Ende machte.

3. Sturz und Wiederherstellung.

Indessen lagen schon die Minen bereit zum Sturze des vielvermögenden Mannes. Die Stimmung am Hofe in Wien war gegen ihn; auch in Paris war man ihm abgeneigt, namentlich der Minister Lionne, der Nachfolger Mazarins, glaubte sich persönlich von ihm verletzt. Auch hatte sich Boineburg auf dem letzten Reichstage in Regensburg gegen die Politik Ludwigs XIV freimüthig erklärt und dadurch den französischen Einfluß gegen sich aufgebracht. Seine nächsten und schlimmsten Feinde waren in Mainz. Der Bruder des Kurfürsten begünstigte den Hauptgegner Boineburgs, und es gelang, den Kurfürsten selbst dergestalt gegen Boineburg einzunehmen, daß bei der ersten Gelegenheit — es handelte sich um eine Gesandtschaft an Ludwig XIV — Boineburg auffallenderweise zurückgesetzt und sein Gegner vorgezogen wurde. Boineburg schrieb einen leidenschaftlichen Brief an Lionne, welchen dieser dem Gegner mittheilte. Der Verdacht des Kurfürsten war so weit gebracht worden, daß er Boineburg für einen Verräther hielt, der im Geheimen falsches Spiel gegen ihn getrieben. Er entsetzte ihn seiner Aemter, ließ ihn verhaften und auf die Festung Königstein bringen. Hier blieb Boineburg mehrere Monate Gefangener; die Untersuchung bewies, daß er vollkommen unschuldig war. So wurde er im Anfang des Frühjahrs 1665 seiner Haft entlassen. Der Kurfürst bot ihm mehremale die ehrenvollste Wiedereinsetzung an, Boineburg schlug sie aus im tiefgekränkten Gefühl erlittenen Undanks. Er lebte seitdem als Privatmann in Frankfurt, in beschaulicher Muße, mit religiösen Betrachtungen und literarischen Arbeiten beschäftigt. Indessen reifte allmälig die Versöhnung zwischen ihm und dem Kurfürsten; sie wurde zuletzt durch ein verwandtschaftliches Band

befestigt, als der Neffe des Kurfürsten die Tochter Boineburgs heirathete. Seit 1668 lebte Boineburg wieder in Mainz im vollkommensten Ansehen, aber ohne amtliche Stellung.

Im folgenden Jahre finden wir ihn noch einmal thätig auf dem diplomatischen Schauplatz, er geht im Namen und Interesse eines deutschen Fürsten als Gesandter nach Polen zur Königswahl; wir werden auf den Zweck und Erfolg dieser Gesandtschaft zurückkommen bei Gelegenheit einer leibnizischen darauf bezüglichen Schrift.

Es war zwei Jahr nach seinem Sturz, im Herbst 1666, als Boineburg auf einer seiner gelegentlichen Reisen durch Nürnberg kam und hier an einer öffentlichen Tafel die Bekanntschaft des jungen Leibniz machte. Beide erkennen jeder den Werth des Andern und fühlen sich bald zu einander hingezogen: Boineburg zu dem jungen, aufstrebenden Rechtsgelehrten, der mit einer solchen Fülle des Wissens zugleich so viele neue Ideen, eine so erstaunliche Arbeitskraft und Gabe der Darstellung vereinigt; und Leibniz zu dem älteren, erfahrenen, weitblickenden Staatsmann. Er folgt ihm nach Frankfurt (Frühjahr 1667), läßt auf seinen Rath die Schrift über die neue Lehrmethode der Rechtswissenschaft drucken und widmet sie dem Kurfürsten von Mainz. Mit dieser Empfehlung, die er sich selbst giebt, betritt Leibniz den ersten Schauplatz seiner praktischen und amtlichen Wirksamkeit.

Boineburg schickte die Schrift über die „neue Methode" seinem Freunde Conring in Helmstädt und schrieb dabei: „ich kenne den Verfasser sehr genau, er ist Doctor der Rechte, zweiundzwanzig Jahr alt, sehr unterrichtet, vortrefflicher Philosoph, ein Mann von außerordentlicher Gelehrsamkeit, scharfem Urtheil und großer Arbeitskraft*)."

*) Gruber. Commerc. epistol. Leibn. Prodrom. II. 1208.

II.
Johann Philipp von Schönborn.

Der Kurfürst von Mainz, Johannn Philipp von Schönborn war nicht bloß dem Range nach der erste, sondern auch nach seinem persönlichen Werthe einer der bedeutendsten unter den Fürsten des damaligen Reichs. Der Sohn eines einfachen Landedelmannes im Westerwalde, „ein westerwälder Bauer", wie er sich selbst gern nannte, war er auf der Leiter der geistlichen Würden schnell emporgestiegen, vom Kanonikus zum Fürstbischof in Würzburg und fünf Jahre später zum Kurfürsten von Mainz. Er war damals (1647) zwei und vierzig Jahr alt. Zwanzig Jahre später kam Leibniz in seine Nähe. In religiösen Dingen war er tolerant und menschlich gesinnt; er war einer der ersten deutschen Fürsten, der die Hexenverbrennungen in seinem Lande abschaffen ließ. In politischer Rücksicht haben wir ihn schon kennen gelernt als den Stifter und das Haupt des Rheinbundes (vom 15. August des Jahres 1658), dessen innerer Zweck die Sicherheit des Reichs, dessen äußerer Zweck das Gleichgewicht zwischen Frankreich und Oestreich, zwischen den Häusern Bourbon und Habsburg sein sollte. Wir dürfen annehmen, daß er in religiöser wie politischer Hinsicht mit den Ideen Boineburgs im Wesentlichen übereinstimmte, daß diese Uebereinstimmung es war, die das Band zwischen beiden ausmachte. Wir wissen aus einem Briefe, der viele Jahre nach dem Tode des Kurfürsten geschrieben ist, wie Leibniz über ihn urtheilt. „Johann Philipp von Schönborn," so heißt es in jenem Briefe, „war einer der hellsehendsten Fürsten, die Deutschland je gehabt hat. Er war ein Geist von hohen Ideen, der die großen Angelegenheiten der ganzen Christenheit im Auge hatte. Seine Absichten waren gut. Er suchte die

Grundlage seines Ruhms in der Sicherheit und Ruhe seines Vaterlandes und glaubte, das eigene Interesse in Uebereinstimmung bringen zu können mit dem des Reichs. Ich will glauben, daß er damals nicht der Meinung war, daß sich das Gleichgewicht der beiden Großmächte Europas so leicht ändern und daß Frankreich so schnell das Uebergewicht nehmen würde. Wie dem auch sei, er hatte das Elend Deutschlands gesehen, dessen Trümmer noch rauchten; er gehörte zu denen, die Alles aufboten, dem Lande die Ruhe wiederzugeben. Kaum fing Deutschland an, etwas aufzuathmen, es war fast nur von unmündiger Jugend bevölkert; man hatte Grund, von der gereizten Haltung Schwedens, von der drohenden Frankreichs Krieg zu befürchten; wenn der Krieg von Neuem ausbrach, so hatte man zu besorgen, daß dann das nachwachsende Geschlecht im Keime vernichtet und ein großer Theil des unglücklichen Deutschlands fast zur Wüste würde gemacht werden. Um nun die beiden bei der Kaiserwahl Leopolds einander widerstreitenden Mächte einigermaßen zu befriedigen und den Frieden zu erhalten, schien es ihm nothwendig, dem Kaiser durch eine Wahlcapitulation die Hände zu binden und diese Capitulation durch das sogenannte Rheinbündniß zu sichern. Ob dieser Rheinbund dem Kaiser nützlich oder schädlich gewesen ist, ob die Kronen die gehofften Vortheile wirklich gewonnen haben, das ist eine schwierige und viel bestrittene Frage*)."

III.

Leibnizens amtliche Stellung.

Im Jahr 1667 kam Leibniz von Frankfurt nach Mainz und überreichte dem Kurfürsten seine Schrift. Er war damals

*) Guhrauer, Kurmainz im Jahr 1672. II. Bd. S. 91. Vgl. die Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. Bd. 1. Einl. S. XVIII. XIX.

in Mainz völlig unbekannt und hatte dort Niemand, dessen Einfluß ihn unterstützte. Dem Kurfürsten, der wohl durch Boineburg von ihm gehört haben mochte, gefielen seine juristischen Reformvorschläge um so mehr, als er selbst eine Verbesserung des Gesetzbuchs wünschte und mit einer Revision desselben den Hofrath Hermann Andreas Lasser bereits beauftragt hatte. An dieses Werk sollte jetzt Leibniz mit Hand anlegen und es gemeinschaftlich mit Lasser fördern. So trat er in die Dienste des Kurfürsten und wurde im Jahr 1670 zum Kanzleirevisionsrath ernannt.

Sein Aufenthalt und seine amtliche Thätigkeit in Mainz selbst dauerte nur wenige Jahre. Im Frühjahr 1672 rief ihn ein wichtiger diplomatischer Zweck nach Paris; am Ende desselben Jahres starb Boineburg, im Anfang des folgenden der Kurfürst Johann Philipp, und die mainzischen Verhältnisse gestalteten sich unter dem Nachfolger so, daß Leibniz in seine dortige Stellung nicht mehr zurückkehrte.

Wir werden davon später ausführlich reden. Jetzt nehmen die Schriften, welche während der mainzischen Periode, also in den Jahren von 1667—1672, entstanden sind, zunächst unsre Aufmerksamkeit in Anspruch, und hier unterscheiden wir die philosophischen von den politischen. Die letzteren sind bei weitem die wichtigsten. Wir werden dieselben eingehend und im Zusammenhange entwickeln, denn sie enthalten ein ausgeprägtes System politischer Gedanken und gewähren uns einen sehr deutlichen Einblick in die politischen Fragen, welche das damalige Zeitalter, insbesondere die mainzische Politik und Leibniz im Bunde mit Boineburg und Johann Philipp beschäftigten. Zugleich läßt sich aus der Form und Methode dieser Schriften besser als aus seinen übrigen jener Zeit der logisch geschulte Denker erkennen.

IV.

Philosophische Schriften.

1. Standpunkt.

Zunächst betrachten wir die philosophischen Schriften. Sie fallen in die Jahre von 1668 — 1670 und sind hauptsächlich theologischen und naturphilosophischen Inhalts. Wir erkennen die in Leibniz schon befestigte Ueberzeugung, daß die Philosophie einer durchgängigen Erneuerung, daß sie neuer Grundlagen und einer neuen Form auch in Rücksicht der Sprache bedürfe.

Dieser Zug ist uns der wichtigste: dieses ausgesprochene Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer Umbildung der Philosophie. Auch sehen wir aus einem Briefe jener Zeit, dessen wir später gedenken werden, daß Leibniz das neue Princip, welches er in die Philosophie einführt, schon damals erfaßt hatte; aber wir können nicht sagen, daß in den philosophischen Schriften der mainzischen Periode dieses Princip schon seine Früchte trägt und in einer gewissen Reife erscheint.

Indessen gilt uns die wichtige Thatsache, daß Leibniz schon in seiner mainzischen Periode einen Gesichtspunkt einnimmt, der mit Bewußtsein über den damaligen Stand der neuern Philosophie hinausstrebt. Mit dieser Thatsache, die sich feststellen läßt, entscheidet sich die vielverhandelte Frage, ob Leibniz jemals Cartesianer oder Spinozist gewesen sei, bevor er der Mann seines Systems wurde. Nach der mainzischen Zeit konnte er keines von beiden mehr sein.

Vorher aber kann von einem spinozistischen Standpunkte, den Leibniz gehabt, schon darum nicht geredet werden, weil ihm damals die eigenthümliche Lehre Spinoza's noch gar nicht bekannt war. Der theologisch-politische Tractat erscheint gegen Ende seines Auf-

enthalts in Mainz (1670), die Ethik erscheint sieben Jahre später. Auch ist seine ganze Geistesrichtung von Natur dem Spinozismus zuwider. Schon aus der Grundform seiner geistigen Persönlichkeit läßt sich erkennen, daß Leibniz in die Lehre Spinoza's nie wirklich eingehen konnte.

Was aber Descartes betrifft, so erscheint Leibniz in seinen früheren Schriften nirgends in einer schülerhaften Abhängigkeit von jenem, und in seinen späteren erklärt er selbst ausdrücklich, daß er nie ein Anhänger der Lehre Descartes' gewesen sei. Es darf darum als ein ausgemachter Satz gelten, daß Leibniz auf dem Wege zu seiner Philosophie die unmittelbar vorhergehenden Standpunkte Descartes' und Spinoza's keineswegs in abhängiger Weise durchlaufen habe, daß er weder je Cartesianer noch Spinozist gewesen.

Man hat für seinen Cartesianismus die Schrift „de vita beata" als Zeugniß angeführt. Indessen ist dagegen gezeigt worden, daß diese Schrift nicht sein eigenes Werk ist, sondern vielmehr ein Auszug aus verschiedenen Schriften Descartes'*).

Wir wissen schon, daß der harmonistische Charakter einen Grundzug der leibnizischen Denkweise ausmacht. Eben dieser Grundzug tritt sehr deutlich hervor in den philosophischen Schriften der mainzischen Periode. Man sieht, wie Leibniz bemüht ist, die kirchliche Theologie mit der rationalen, die Theologie mit der Philosophie, die aristotelische Philosophie mit der neueren zu versöhnen; wie er in der Richtung auf ein philosophisches Universalsystem begriffen ist, in welchem die vorhandenen Gegensätze gelöst sind. Er möchte die mechanische und materia-

*) Vgl. Historische Beiträge zur Philosophie von A. Trendelenburg. Bd. II. Vermischte Abhandlungen (Berlin 1855). Nr. V. S. 192 — 233.



listische Naturerklärung mit der teleologischen in Einklang setzen, er möchte den Zweckbegriffen eine erneute und gründliche Geltung in der Philosophie wieder verschaffen und eben dadurch der atheistischen Denkweise, welche die naturalistischen Theorieen der Neueren mit sich gebracht haben, die Spitze abbrechen. Er will in dem System einer natürlichen (auf Erkenntniß der Natur gegründeten) Theologie Naturalismus und Theologie vereinigen. Ist die Philosophie fähig zu einer natürlichen Theologie, so ist sie auch empfänglich für die Grundvorstellungen der Religion, so ist sie auf dem Wege der Annäherung auch an die positive Religion, und sie wird auch dem kirchlichen Glaubenssystem gegenüber friedlich gestimmt. Es handelt sich für Leibniz darum, die natürliche Theologie zu begründen und zwischen ihr und der kirchlichen einen Waffenstillstand zu schließen. Die Gründung der natürlichen Theologie gilt ihm als Sieg über die Atheisten; die Entwaffnung der natürlichen Theologie gegenüber der kirchlichen als Sieg über die Häretiker. Beide Siege kommen den kirchlichen Interessen und ebenso den irenischen zu gute. Und da wir wissen, wie sehr beide Interessen Boineburg am Herzen lagen, so ist es ohne Zweifel die Nähe und der Einfluß dieses Mannes gewesen, der Leibnizens Ideen in der mainzischen Zeit diese Richtung gegeben hat.

2. Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten.

Ein Aufsatz, den Leibniz im Anfange seines mainzischen Aufenthalts zur Widerlegung der Atheisten geschrieben hatte, kam durch Boineburg in die Oeffentlichkeit. Er theilte das Manuscript Spener mit, und dieser gab es weiter an Gottlieb Spitzelius, der den Aufsatz, ohne den Namen des Verfassers zu kennen, in seinem an Reiser gerichteten Briefe „über die gründliche Vertilgung des Atheismus" veröffentlichte. Nicht der Verfasser, sondern dieser

Herausgeber ist es, von dem der Aufsatz den pomphaften Titel „Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten" erhalten hat*).

Was Leibniz in seinem Aufsatz will, ist die Widerlegung der Atheisten durch den Naturalismus, mit welchem gerade der Atheismus neuerer Zeit sich verbunden hat. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie, hatte Bacon gesagt, führt von Gott ab; wenn man den Becher bis auf den Grund leert, so kehrt man zu Gott zurück. Diesem Ausspruche stimmt Leibniz bei. Die oberflächlich gekostetete Philosophie habe die Köpfe verwirrt und die Wissenschaft gottlos gemacht. Es sei eine herrschende Zeitansicht geworden, daß die Naturerkenntniß den Glauben entkräfte, daß aus natürlichen Gründen weder der Glaube an Gott noch an Unsterblichkeit gelten dürfe, daß die Grundlagen der Religion nicht in der Erkenntniß der Dinge, sondern nur in der bürgerlichen Uebereinkunft und der geschichtlichen Ueberlieferung zu suchen seien. Hobbes habe dieser Denkweise das Wort geredet.

Der Kern der Frage liege darin, ob die Erscheinungen der Körperwelt erklärt werden können ohne unkörperliche Ursache? Es sei richtig, was die sogenannten Corpuskularphilosophen behaupten, daß die Naturerscheinungen erklärt sein wollen bloß aus der Größe, Figur und Bewegung der Körper. Aber Größe, Figur und Bewegung können aus bloß körperlichen Ursachen nicht erklärt werden. Was ist der Körper? Eine Existenz im Raum, ein raumerfüllendes Dasein; er erfüllt den Raum in diesen bestimmten Grenzen, in dieser bestimmten Gestalt. Aus dem bloßen Raum und aus dem bloßen Dasein folgt keineswegs weder diese bestimmte Begrenzung noch diese bestimmte Gestaltung. Wir können beide nicht ohne Bewegung

*) Spizelii epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo. Confessio naturae contra atheistas. 1668.



denken. Aus der körperlichen Natur als solcher folgt die Bewegbarkeit, nicht die Bewegung selbst. Die Bewegung, ohne welche der Bestand (Consistenz) des Körpers, die Widerstandskraft desselben (Resistenz), der bestimmte Zusammenhang seiner Theile (Cohärenz) u. s. f. nicht erklärt werden kann, folgt nicht aus der Natur des Körpers als solcher. Ihre Ursache ist nicht körperlich, also ist sie unkörperlich. Mithin können die Erscheinungen der Körperwelt, gerade weil sie aus Größe, Figur, Bewegung der Körper erklärt sein wollen, ohne unkörperliche Ursache nicht erklärt werden. Es ist nun leicht zu zeigen, daß diese unkörperliche Ursache als einzig, als intelligent, als weise, mit einem Worte so begriffen werden muß, daß sie dem Wesen Gottes gleichkommt.

Aus der Natur des Körpers folgt das Dasein Gottes. Aus der Natur des Geistes folgt ebenso aus rationellen Gründen die Unsterblichkeit. Der Geist ist ein thätiges Wesen. Seine Thätigkeit besteht im Denken. Die denkende Thätigkeit ist Object unmittelbarer Wahrnehmung. Was unmittelbar gewiß ist, das ist so beschaffen, wie es wahrgenommen wird. Das Denken wird wahrgenommen ohne Theile. Also ist es ohne Theile. Die Bewegung ist nicht ohne Theile. Also ist das Denken nicht Bewegung; also ist das denkende Wesen d. h. der Geist kein Körper, also nicht bewegbar, nicht trennbar, nicht aufzulösen, nicht zu zerstören. Der Geist ist demnach unzerstörbar d. h. unsterblich.

3. Brief an Jacob Thomasius*).

Unter diesem Gesichtspunkte bietet sich die doppelte Möglichkeit, die neuere Philosophie sowohl mit dem Aristoteles zu versöhnen als mit der christlichen Religion. Ueber dieses Thema er-

*) Epistola ad Jacobum Thomasium 1669.

klärt sich Leibniz in einem Briefe an seinen früheren Lehrer Jacob Thomasius.

In einem Punkt ist er einverstanden mit der neueren Philosophie, wie sie ihm vorliegt, insbesondere mit der Lehre Descartes': darin nämlich, daß die Naturerscheinungen bloß aus der Größe, Figur und Bewegung der Körper erklärt werden sollen. Dieß hat Descartes gewollt, aber nicht geleistet. Darum ist Leibniz einverstanden mit seiner Aufgabe, nicht mit seinem System. „Ich bekenne," sagt er von sich selbst, „daß ich nichts weniger bin als ein Cartesianer*)". Was die neueren Philosophen in der Naturerklärung wollen, das, findet Leibniz, habe Aristoteles weit besser gelöst. Aristoteles habe geleistet, was jene nur fordern. „Ich scheue mich nicht zu sagen, daß ich in den physikalischen Büchern des Aristoteles mehr Wahrheiten finde, als in den Meditationen Descartes'; so weit bin ich entfernt, ein Cartesianer zu sein**)."

Eben hier liegt die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, den Aristoteles mit der neueren Philosophie zu versöhnen. Man findet auf aristotelischem Wege die Aufgabe gelöst, die sich die Neueren gestellt haben. „Ich kann," schreibt Leibniz, „die Möglichkeit einer solchen Versöhnung nicht besser darthun, als wenn ich fordere, man möge mir in der Physik irgend ein aristotelisches Princip zeigen, das sich nicht durch Größe, Figur und Bewegung erklären lasse***)." Diesen Beweis sucht Leibniz zu führen in Betreff der drei aristotelischen Grundbegriffe: Materie, Form, Bewegung. Denn die Materie oder die Natur des Körpers besteht in der Ausdehnung und in der raumerfüllenden Kraft,

*) Ep. ad Jacobum Thomasium Nr. III.

**) Ebendaselbst Nr. IV.

***) Ebendaselbst Nr. V — IX.

vermöge deren der Körper ein undurchdringliches, widerstandskräftiges Wesen ausmacht (Antitypie, Impenetrabilität). Aus diesen beiden Grundbeschaffenheiten der körperlichen Natur, nämlich der Ausdehnung und „Antitypie", folgen Größe, Gestalt, Lage, Zahl, Bewegbarkeit. Die Bewegung selbst fordert zu ihrer Erklärung eine unkörperliche Ursache*).

Hier ist der Punkt, in welchem diese neuere, mit Aristoteles versöhnte Philosophie, die „reformirte", wie Leibniz sie nennt, sich im Einklang findet mit den Grundbegriffen der christlichen Religion, also im Gegensatz zu den Atheisten, Häretikern, Skeptikern, Naturalisten. Diese Einsicht ist der Hebel, mit dem Leibniz die Philosophie ausrüsten will, um den Atheismus in seinen Grundlagen zu erschüttern. Er macht mit Spitzelius gemeinschaftliche Sache gegen Leute, wie Bodini und Vanini, und schickt seinem früheren Lehrer Thomasius mit diesem Briefe zugleich die „confessio naturae contra atheistas"**).

4. Vertheidigung der Trinität gegen Wissowatius.

Noch in demselben Jahre bietet sich ihm die Gelegenheit, nicht bloß, wie in den eben entwickelten Schriften, die christliche Religion gegen die Atheisten, sondern das rechtgläubige Christenthum gegen die Häretiker zu vertheidigen. Es handelt sich um das kirchliche Grunddogma der Trinität, gegründet auf die Gottmenschheit Christi. Es handelt sich darum, dieses Dogma gegen die Angriffe zu schützen, welche die Arianer zuerst geltend gemacht und die Socinianer zuletzt erneuert haben. Die aus Polen vertriebenen Socinianer hatten in der Pfalz unter dem Kurfürsten Karl Ludwig eine Freistätte gefunden. An ihrer Spitze steht Andreas

*) Ep. ad Jacobum Thomasium Nr. XII. XIII.

**) Ebendaselbst Nr. XIII.

Wissowatius, dessen antitrinitarische, logisch formulirte Sätze Boineburg zu widerlegen sucht. Der Streit wird zunächst brieflich geführt zwischen Boineburg und Wissowatius. Die logischen Einwürfe wollen logisch entkräftet werden. Zu diesem Zweck wünscht Boineburg den Beistand unseres Leibniz. Dieser schreibt eine Boineburg gewidmete Schrift gegen Wissowatius; er will neue logische Gründe gefunden haben „zur Vertheidigung der Trinität gegen den Brief des Arianers", „zur Widerlegung der Einwürfe, die Wissowatius gegen die Trinität und die Menschwerdung Gottes gemacht hat". Die Schrift hat zugleich den politischen Nebenzweck, die Gesandtschaftsaufgabe, die Boineburg gerade damals in Polen zu erfüllen hatte, kirchlich zu unterstützen durch eine antisocinianische Haltung*).

Wissowatius bekämpft die Trinität mit einer Reihe von Schlüssen, deren jeder in den Satz mündet: „also ist Christus nicht Gott." Leibniz bekämpft den Socinianer weniger durch Gegenschlüsse, welche die Gottheit Christi beweisen, als dadurch, daß er die logische Haltbarkeit in den Schlüssen des Anderen angreift und zu zeigen sucht, wie die Prämissen mit einander streiten. Wenn man die eine bejaht, so muß man die andere verneinen. Wissowatius schließt z. B.: „Gott allein ist der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist; Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist nicht der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist; also ist Christus nicht Gott." Ein Schluß in Camestres! bemerkt Leibniz. Was bedeuten in diesem Schluß „alle Dinge"? Entweder alle Creaturen mit Ausnahme des Sohnes oder

*) Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani. 1669. Sie besteht in der Widmung „ad baronem Boineburgium" und der „responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi".

alle Creaturen und auch den Sohn Gottes. Nun erkennen die Socinianer selbst an, daß die Creaturen geschaffen sind durch den Sohn. Gilt also der Obersatz: daß Gott der Vater ist, der alle Dinge d. h. alle übrigen Creaturen (den Sohn nicht mit gerechnet) geschaffen hat, so darf der Untersatz nicht mehr gelten. Denn in diesem Sinne ist der Sohn auch schöpferisch. Begreift man aber unter allen Dingen den Sohn mit, so gilt wohl der Untersatz, der den Sohn vom Vater unterscheidet, aber dann ist der Obersatz kraftlos, der nur das eine höchste Wesen als den Schöpfer aller Dingr gelten läßt. Vielmehr ist dieser Schöpfer der dreieinige Gott.

Man sieht aus diesem Beispiel, wie Leibniz die Dialektik des Socinianers in Widersprüche mit ihren eigenen Voraussetzungen zu verstricken sucht. Die Socinianer räumen der Person Christi eine Geltung ein, die ihnen folgerichtigerweise nicht mehr erlaubt, seine Gottheit zu bestreiten. Wenn sie aber die Gottheit Christi verneinen, so dürfen sie auch der Person Christi die religiöse Geltung nicht mehr einräumen, die sie doch festhalten wollen. Das ist der logische und zugleich religiöse Irrthum, den Leibniz in den Schlüssen des Wissowatius verfolgt, und in diesem Punkte hat sich Lessing bekanntlich für Leibniz gegen Wissowatius erklärt. Mit der Trinität wird die Menschwerdung Gottes, also die Gottheit Christi geleugnet. War nun Christus nicht wirklich Gott, so war er ein unvollkommener Mensch, den man unmöglich, wie Wissowatius und die weniger folgerichtigen Socinianer thun, zu einem gottähnlichen und anbetungswürdigen Wesen erheben darf. Ist Christus einmal auf das Gebiet der unvollkommenen Menschheit herabgesetzt, so ist zwischen ihm und Gott selbst eine unendliche Kluft, und die religiöse Erhebung Christi muß jetzt zugleich als vernunftwidrig und abgöttisch erscheinen. Ist

Christus nicht Gott, so ist er auch kein Gegenstand der Religion*).

5. Ueber die philosophische Schreibart des Marius Nizolius.

Die Reform, welche Leibniz in der Philosophie beabsichtigt, erstreckt sich nicht bloß auf die philosophische Denkweise, deren Principien er erweitert, sondern ebenso sehr auf die philosophische Darstellungsweise und Schreibart. Die Erklärungsart der Philosophie soll der Natur der Dinge angemessen sein; ihre Ausdrucksweise soll dieser Erklärungsart entsprechen. Aus diesem Gesichtspunkt hat Leibniz eine Theorie des philosophischen Styls entworfen, deren Grundzüge darzuthun, ihm während seines mainzischen Aufenthaltes eine günstige Gelegenheit durch Boineburg kam. Wir berühren hier eine seiner interessantesten und bemerkenswerthesten Schriften aus der mainzischen Zeit. Boineburg nämlich wünschte, einen fast vergessenen Schriftsteller des sechszehnten Jahrhunders, der die Sache der Humanisten gegen die Scholastiker geführt hatte, durch eine neue Ausgabe eines seiner Bücher wieder aufleben zu lassen. Der Italiener Marius Nizolius hatte unter dem Titel „Antibarbarus" eine Schrift gegen die „Pseudophilosophen" geschrieben, welche 1553 in Parma erschienen war. Dieses Buch sollte Leibniz von Neuem herausgeben. Er that es mit einer Widmung an Boineburg und als Vorwort schrieb er seine Abhandlung „über den philosophischen Styl des Nizolius"**).

*) Vgl. Lessing's sämmtl. Schriften (Lachmannsche Ausgb.), Bd. IX. des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7—11.

**) Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione

Nizolius gehörte zu den guten Latinisten des sechszehnten Jahrhunderts, die den Cicero nachahmten; er hatte selbst eine „ciceronianische Concordanz" herausgegeben, die seine philosophischen Schriften überlebte; was er in den Scholastikern mit so großem Nachdrucke bekämpft hatte, war nicht allein deren unfruchtbare Philosophie, sondern ihre elende Form, ihr schlechter Styl, ihr barbarisches Latein.

Gegen diese Untugenden der Scholastiker macht Leibniz gemeinschaftliche Sache mit Nizolius; er findet in diesem selbst ein stylistisches Vorbild, hell genug, um noch nach einem Jahrhundert zu leuchten; und die Schreibart des Nizolius giebt ihm die Gelegenheit, überhaupt von der philosophischen Schreibart zu reden. „Mir ist wenigstens," sagt Leibniz, „kein Schriftsteller bekannt, der mit gleichem Eifer, Sorgfalt und wirksamem Erfolg sich bemüht hat, alle jene Dornen unfruchtbarer Wortmacherei gründlich aus dem Acker der Philosophie auszujäten*)."

Nicht darum, weil Nizolius gut Latein schreibt, gilt er unserm Leibniz als ein mustergültiger philosophischer Schriftsteller, sondern weil seine Ausdrucksweise natürlich, einfach, durchsichtig, faßlich, populär, sachgemäß ist**). Was macht den guten philosophischen Styl? Was unterscheidet den Philosophen vom Nichtphilosophen? Beide haben dieselben Objecte, dieselben Vorstellungen. Warum sollen beide nicht dieselbe Sprache haben? Nur daß der Philosoph sich reflectirend, denkend, durchdenkend zu dem Objecte verhält, an dem der Andere gedankenlos vorübergeht***). Der Philo-

philosophandi contra pseudophilosophos. Parma 1553. De stilo philosophico Nizolii. 1670.

*) De stilo phil. Niz. Nr. XXI.

**) Ebendaselbst Nr. V.

***) Ebendaselbst Nr. XI.

soph hat deutliche Vorstellungen, klare Gedanken. Das ist sein Kriterium. Was daher den Styl philosophisch macht, ist einzig und allein die Klarheit der Darstellung, die volle Deutlichkeit der Worte und Sätze. Die philosophische Rede duldet kein bedeutungsloses, kein sinnloses, kein leeres oder dunkles Wort. Je unverständlicher das Wort, um so dunkler. Je ungebräuchlicher und fremdartiger es ist, um so weniger verständlich. Der gebräuchliche, allbekannte, natürliche Ausdruck ist der populäre; der künstlich gemachte und nur wenigen Eingeweihten bekannte ist der technische. Die technischen Ausdrücke, die künstliche Terminologie ist dunkel. Die dunkle Redeweise mag den Propheten, Alchymisten, Orakeln und Mystikern ziemen, niemals den Philosophen*).

Es giebt nur einen Fall, in welchem der künstliche Ausdruck erlaubt und die sogenannte Terminologie gerechtferligt ist zum Besten des Styls: wenn man mit einem Ausdrucke sagen kann, was sonst mit vielen gesagt werden müßte; wenn man nur durch den bestimmt ausgeprägten Terminus der Kunstsprache kurz und compendiös reden kann. Die Kürze ist auch ein Erforderniß des guten Styls. Wenn man z. B. den Terminus „Quadrat" nicht hätte oder nicht anwenden wollte, wie viele Worte müßte man machen, um die Sache richtig auszudrücken**)!

Offenbar ist die künstliche Terminologie am ehesten in den philosophischen und moralischen Wissenschaften, am wenigsten in der Mathematik, Mechanik, Physik zu entbehren.

Die Philosophie vermeide darum so viel als möglich die künstlichen Ausdrücke. Sie spricht am besten, wenn sie deutlich, bestimmt, concret redet und sich vor den Tropen und Abstractio-

*) De stilo phil. Niz. Nr. VI. VII. VIII. XIX.

**) Ebendas. Nr. XV. X.



nen, vor den „Häcceitäten" und „Hoccitäten" der scholastischen Philosophaster in Acht nimmt*).

Nun ist der populäre Ausdruck allemal der verständlichste und klarste. Diesen populären Ausdruck gewährt nur die lebendige Volkssprache. Es gilt nach Leibniz geradezu als eine Richtschnur des philosophischen Styls: was nicht vollkommen verdeutlicht d. h. in populärer Form entwickelt werden kann, das ist unklar und darum philosophisch werthlos. Der Gebrauch der lebendigen Volkssprache gilt ihm darum als eine Probe der Klarheit. Die lateinische Phrase ist häufig ein Deckmantel der Unklarheit; sie ist Maske, nicht Ausdruck; daher es so oft in Disputationen geschieht, daß man den Gegner, der sich hinter Worte zu verstecken sucht, nöthigt, in der Volkssprache zu reden. Man nöthigt ihn, die Maske abzunehmen und zu zeigen, wer er ist. Die Scholastik deckt ihre Blößen mit der elenden Hülle ihres Latein. Sie führt nur noch in diesem todten Gehäuse ihr Scheinleben weiter; der Gebrauch der lebendigen Sprache ist ihr Tod; daher die Scholastik am ehesten bei den Völkern gesunken ist, die angefangen haben in ihrer Sprache zu philosophiren, wie die Engländer und Franzosen. Bacon schrieb englisch, Descartes französisch, nicht etwa zufällig, sondern getrieben durch das in ihnen lebendige Erneuerungsbedürfniß der Philosophie. Wo der Gebrauch der Volkssprache spät oder noch kaum ins Leben getreten ist, da treibt auch die Scholastik am längsten und hartnäckigsten ihr unfruchtbares Wesen. Das ist der Fall bei den Deutschen**).

Der Gebrauch der Volkssprache ist, wie Leibniz sich ausdrückt, ein „tentamen probatorium" für die philosophischen Ge-

*) De stilo phil. Niz. Nr. XI.

**) Ebendas. Nr. XII.

danken, ein „examen philosophematum". Und er macht dabei die sinnvolle und für seine Zeit kühne Bemerkung, daß unter allen europäischen Sprachen keine für die Philosophie geeigneter sei als die deutsche. Um wirkliche und sachliche Gedanken auszudrücken, ist die deutsche Sprache unter den lebenden die reichste und vollkommenste; sie ist die ungeschickteste, wenn es gilt, Gehaltloses und Leeres zu sagen*).

Es ist ein schönes Zeugniß sowohl für den tiefen Verstand als die patriotische Gesinnung unseres Leibniz, daß er von der Macht der deutschen Sprache und von ihrem philosophischen Beruf auf das Lebendigste überzeugt war, in einer Zeit, wo die gelehrte Welt in der todten Sprache schrieb und die deutsche Sprache niedergedrückt und entstellt unter dem Joch der französischen lag; wo selbst Männer, wie Boineburg und Conring, nicht begreifen konnten, wie es möglich sei, in wissenschaftlichen und gelehrten Dingen anders als Latein zu reden und schreiben. Leibniz erkannte nicht bloß den Werth der deutschen Sprache, er besaß auch die Kraft und Stärke ihres Ausdrucks. Er hatte in der sächsischen Rechtsschule deutsch schreiben gelernt. Wir werden nachher einer seiner staatswissenschaftlichen Schriften, der bedeutendsten aus der mainzischen Zeit, in deutscher Sprache begegnen. Wenn Leibniz dennoch meistentheils lateinisch und französisch schrieb, so war er dazu durch das Publicum genöthigt, für welches seine Schriften bestimmt waren.

Was in der eben erwähnten Abhandlung über den philosophischen Styl des Nizolius von der deutschen Sprache gesagt worden, bildet gleichsam das Thema, welches Leibniz siebenundzwanzig Jahre später in einer besonderen, deutsch geschriebenen Schrift ausgeführt hat: wir meinen seine „Unvorgreifliche Gedanken be-

*) De stilo phil. Nr. XIII.

treffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache"*). Er selbst erinnert an jene frühere Schrift, wenn er in den „unvorgreiflichen Gedanken" sich so ausspricht: „ja ich habe es zu Zeiten unserer ansehnlichen Hauptsprache zum Lobe angezogen, daß sie nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne (ignorat inepta). Daher ich bei den Italienern und Franzosen zu rühmen gepflegt: wir Deutsche hätten einen sonderbaren Probirstein der Gedanken, der Anderen unbekannt; und wenn sie dann begierig gewesen, etwas davon zu wissen, so habe ich ihnen bedeutet, daß es unsere Sprache selbst sei; denn was sich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich sagen lasse, das sei wirklich was Rechtschaffenes: aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutsche Sprache nicht an**)." Der Zustand, in dem sich die deutsche Sprache befindet, bedarf der Reinigung und Verbesserung. Hier sind zwei Klippen zu vermeiden, die Leibniz treffend bezeichnet. Auf der einen Seite möge man sich in Acht nehmen vor dem übertriebenen Purismus, vor der allzugroßen Scheinreinigkeit, die mit einer abergläubischen Furcht ein fremdes, aber bequemes Wort als eine Todsünde vermeidet, dadurch aber die Sprache entkräftet und der Rede den Nachdruck nimmt. Eine solche verschwächte Rede gleicht einer Suppe von klarem Wasser, „un bouillon d'eau claire", wie die Pflegetochter Montaigne's diese Art zu schreiben bei ihren Landsleuten genannt hat***). Diese „Rein-Dünkler", gegen welche Leibniz redet, gleichen den

*) Verfaßt gegen Ende des Jahres 1697. Vgl. Leibniz' deutsche Schriften herausgegeben von Guhrauer I. Band. S. 443.

**) Ebendaselbst Nr. 11.

***) Ebendaselbst Nr. 16. 17.

Deutschthümlern von heute, welche unsere Sprache, statt sie zu reinigen und zu stärken, vielmehr verdünnen und arm machen. Denn jeder sprachliche Ausdruck, der die Sache nicht deutlich bezeichnet, ist ein Zeugniß sprachlicher Armuth. Von der andern Seite droht das entgegengesetzte Uebel: das Sprachgemenge, „der abscheuliche Mischmasch", jener elende Zustand, in welchem die deutsche Sprache daniederlag, als Leibniz sich ihrer annahm. In dem Jahrhundert der Reformation redete man ziemlich rein deutsch; der dreißigjährige Krieg überschwemmte Deutschland mit fremden Völkern, und in dieser unreinen Fluth ist „nicht weniger unsere Sprache als unser Gut in die Rappuse gegangen"; nach dem westfälischen und pyrenäischen Frieden herrschen in Deutschland französische Macht, Sprache und Sitte. Der Prediger auf der Kanzel, der Sachwalter auf der Kanzlei, der Bürgersmann im Schreiben und Reden verdirbt sein Deutsch mit erbärmlichem Französisch. „Es wäre ewig Schade und Schande, wenn unsere Haupt- und Heldensprache dergestalt durch unsere Fahrlässigkeit zu Grunde gehen sollte*)." Dieser Gefahr vorzubeugen fordert Leibniz eine berufene Vereinigung deutscher Gelehrten, die das große Werk unternehmen sollen, den deutschen Sprachgebrauch, Sprachschatz und Sprachquell zu erforschen und festzustellen**).

6. Neue physikalische Hypothese.

Wir wissen, daß Leibniz in der Aufgabe der Naturphilosophie mit Descartes übereinstimmte: die Erscheinungen der Körper sollen aus der Bewegung erklärt werden. Aber er ist nicht

*) Leibniz' deutsche Schriften herausgegeben von Guhrauer. Nr. 20. 24—26.

**) Ebendaselbst Nr. 33 flgd.

einverstanden mit der cartesianischen Lösung dieser Aufgabe. Weder findet er die concreten Erscheinungen aus der Bewegung wirklich erklärt noch das Princip der Bewegung selbst richtig erkannt. Leibniz versucht beides noch während seines Aufenthalts in Mainz: Das Erste in einer „Theorie der concreten Bewegung", das Zweite in einer „Theorie der abstracten Bewegung". Als das Urbewegende, gleichsam als Urphänomen der Bewegung, gilt ihm der Weltäther, der die Körper durchdringt und ihre mannigfaltigen Erscheinungen, Licht, Schwere, Elasticität u. s. f. hervorbringt. Unter dem Titel „Neue physikalische Hypothese" veröffentlicht er diese Theorie im letzten Jahr seines mainzischen Aufenthalts*). Die Theorie der concreten Bewegung bildet den ersten, die der abstracten den zweiten Theil der Schrift. Er widmet jenen der Akademie der Wissenschaften in London, diesen der Akademie von Paris. Diese Schrift ist der Vorläufer, der den Namen Leibniz in den gelehrten Kreisen der beiden Weltstädte bekannt macht. Die nächsten Jahre führen ihn selbst nach Paris und London. Bevor wir ihn aber dorthin begleiten, wo er zunächst mit politischen Dingen zu thun hat, müssen wir in den folgenden Abschnitten so genau als möglich die politischen Schriften kennen lernen, die bei weitem die wichtigste Seite seiner mainzischen Thätigkeit ausmachen.

*) Hypothesis physica nova: seu theoria motus concreti et theoria motus abstracti. 1671.

Fünftes Capitel.

Die politischen Schriften der mainzischen Periode.

Die polnische Königswahl. Die Sicherheit des deutschen Reichs.
1669. 1670.

Das Hauptziel, welches Leibniz gemeinschaftlich mit Boineburg verfolgt und unverändert im Auge behält, ist die Sicherheit des deutschen Reichs, bedingt durch das europäische Gleichgewicht, wie es im westfälischen Frieden festgestellt worden. Die Gefahren werden sorgfältig erwogen, die jenes Gleichgewicht erschüttern und sowohl von Osten als Westen die Sicherheit Deutschlands stören können. Die Mittel werden bedacht, die im Stande sind, diesen Gefahren vorzubeugen. Im Westen drohen sie von Frankreich, im Osten von den Türken und Russen. Es wird sich also darum handeln, im Interesse der deutschen Sicherheit nach beiden Seiten die richtige Schutzwehr zu finden. In diese Aufgabe vertieft sich Leibniz; sie beschäftigt ihn ganz im Einverständniß mit Boineburg; sie ist seinen patriotischen Gesinnungen ebenso willkommen als seinem erfinderischen Verstande, denn in der That will diese Aufgabe erfinderisch gelöst werden. Hier ist der Grundgedanke seiner mainzischen Staatsschriften. Aus diesem Gesichtspunkte wollen sie betrachtet und gewürdigt sein.

Zwei Hauptgefahren sind vorhanden, die für die Sicherheit des deutschen Reichs furchtbar erscheinen: die französische und die türkische. Die beste und klügste Abwehr würde sein, wenn sich beide Gefahren mit einem Schlage beseitigen, wenn sich die eine durch die andere gleichsam aufhalten und die drohende Uebermacht und Eroberungslust Frankreichs ableiten ließe in einen Krieg gegen die Türken. Wir können voraussehen, daß Leibniz' erfinderischer Geist diese Richtung nehmen und für die deutsche Sicherheit dieses politische Universalmittel ausdenken wird, welches mit einem Zuge das Reich nach beiden Seiten deckt.

I.

Denkschrift zur polnischen Königswahl.

1. Geschichtlicher Anlaß.

Das polnische Reich bildet ein Bollwerk gegen die Gefahren des Ostens. Die Frage einer polnischen Königswahl ist daher auch für das deutsche Interesse wichtig und für Alle, denen die Sicherheit Deutschlands am Herzen liegt. Nun ist diese Frage im Jahr 1669 offen. Das Jahr vorher hatte der König Johann Casimir freiwillig die Krone niedergelegt; es handelt sich jetzt um die Wiederbesetzung des polnischen Throns. Unter den Bewerbern ist ein deutscher Fürst, Philipp Wilhelm, Pfalzgraf von Neuburg. Oestreich und Frankreich sind ihm entgegen. Und die französischen Gesandten in Warschau sind einflußreiche, gewandte Männer, die der Gegner zu fürchten hat. Der große Kurfürst steht auf Seiten des deutschen Bewerbers, und um dieser Bewerbung Nachdruck zu verschaffen, wünscht er dem Pfalzgrafen einen Gesandten, der durch seine Geltung und sein Talent den Gegnern gewachsen ist. Zu diesem Zweck empfiehlt er Boineburg. Dieser übernimmt die Aufgabe und geht als Gesandter

des Pfalzgrafen von Neuburg im März 1669 zur Königswahl nach Warschau. Es war seine letzte diplomatische Aufgabe. Die Sendung schlug fehl trotz des großen Eindrucks, den Boineburgs Rede auf dem Reichstage in Warschau gemacht hatte. Man wählte einen Polen aus dem Geschlecht der Piasten, und Boineburg kehrte im August 1669 unverrichteter Sache nach Mainz zurück.

2. Abfassung und Methode der Schrift.

Leibniz hatte die Denkschrift verfaßt, die zur Wahl des Pfalzgrafen alle Motive an die Hand gab und Boineburgs Wirksamkeit auf dem Reichstage in Warschau unterstützen sollte. Er hatte diese Motive entwickelt aus dem Standpunkte eines polnischen, katholischen Edelmanns. Daher nennt er sich auf dem Titel der Schrift „Georgius Ulicovius Lithuanus", bezeichnet Wilna als Druckort und giebt die falsche Jahreszahl 1659, damit die Schrift schon zehn Jahre alt und darum der Tagesfrage und den Wahlumtrieben gegenüber vollkommen unparteiisch erscheine. Er empfiehlt nicht bloß die Wahl des Pfalzgrafen, sondern er beweist deren Nothwendigkeit im Interesse Polens. Er beweist diese Nothwendigkeit mathematisch, ganz in derselben Form und Methode, worin Spinoza die Lehre Descartes' dargestellt hatte. Alles, bis auf das Kleinste, wird in dieser Schrift „more geometrico" demonstrirt. Die Reihenfolge der sechzig Propositionen schreitet vorwärts in streng synthetischer Ordnung und spitzt sich immer genauer zu, je näher sie dem Ziele kommt: der erste Satz bestimmt den allgemeinen Begriff und Zweck des polnischen Reiches; der letzte Schluß folgert in dem gegebenen Fall die Nothwendigkeit der Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg zum Könige von Polen. Man erkennt sogleich in dem Verfasser der Schrift den logisch und methodisch vollkommen geschulten Philosophen; und es

giebt wohl keine zweite politische Denk- und Gelegenheitsschrift, die gleich dieser wie ein mathematisches Lehrbuch verfaßt wäre. In dieser Rücksicht ist das leibnizische Memorial zur polnischen Königswahl einzig in seiner Art und darum doppelt merkwürdig.

Der charakteristische Titel heißt: „Eine Probe politischer, zum Behuf der Wahl eines polnischen Königs geführter Beweise, durch eine neue Methode der Darstellung zur klaren Gewißheit gebracht"*).

3. Analyse des Inhalts.

Ich kann an dieser Schrift nicht vorübergehen, ohne sie etwas aufmerksamer zu beleuchten, schon um ihrer merkwürdigen und einzigen Form willen. Die ersten Sätze behandeln die allgemeinen Bedingungen, welche die Wahl eines polnischen Königs zunächst ins Auge zu fassen hat. Polen ist ein Adelsstaat; sein Wohl fällt zusammen mit dem Wohl des Adels, mit dessen Freiheit und Sicherheit; die Sicherheit Polens liegt zugleich im Interesse des christlichen Europas; was der Sicherheit des polnischen Reichs zuwiderläuft, widerstreitet auch seiner Freiheit. Jede Schwächung gefährdet die Sicherheit. Die gegenwärtige Lage des Reichs befindet sich in dieser Gefahr. Innerer Parteizwist, Neuerungen, langes Interregnum schwächen den Staat und sind darum nothwendig zu vermeidende Gefahren. Dieß der Inhalt der ersten fünfzehn Sätze.

Die demokratische Staatsform ist in Polen unmöglich. Um ein Beispiel der Schreibart und Methode zu geben, lasse ich hier

*) Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum, auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1659. Die Anfangsbuchstaben des polnischen Namens sind die Initialen des Verfassers: G. W. L.

den Beweis dieses Satzes, des sechszehnten in der Reihe des Ganzen, folgen. Die Demokratie ist diejenige Staatsform, in welcher die höchste Gewalt beim Volk ist; das Volk ist die Summe der Bürger; Bürger sind Alle, die an der Regierung theilnehmen oder theilnehmen würden, wenn die Regierungsgewalt nicht anderweitig übertragen worden. Die polnischen Bürger sind die Edelleute. In einer polnischen Demokratie müßte daher die Ausübung der höchsten Gewalt bei den Edelleuten sein. Also müßten diese in der Lage sein, sich jeden Augenblick gemeinschaftlich zu berathen. Zu diesem Zweck müßten sie sofort zusammenkommen. Es müßte also möglich sein, daß solche Versammlungen auf der Stelle stattfinden. Dieß aber ist bei der ungeheuern Anzahl der polnischen Edelleute nicht möglich. Daher ist die demokratische Staatsform in Polen praktisch unmöglich. So die Demonstration des sechszehnten Satzes.

Die aristokratische Staatsform aber ist für Polen im höchsten Grade gefährlich. In dieser Staatsform ist die Ausübung der höchsten Gewalt bei den Optimaten d. h. bei einer Anzahl der mächtigsten Edelleute. Entweder stimmen diese Regenten unter einander überein oder nicht. Im ersten Fall ist die Gefahr der Oligarchie gegeben, womit sich die Freiheit nicht verträgt; im zweiten Fall, wenn die Regierenden selbst unter sich uneinig und im Parteihader begriffen sind, ist die Sicherheit des Staats vernichtet. Also gefährdet die Aristokratie entweder die Freiheit oder die Sicherheit, in jedem Falle das Staatswohl. So die Beweisführung des siebzehnten Satzes.

Polen bedarf demnach eines Königs. Ein langes Interregnum ist gefährlich, wie schon bewiesen. Also muß die Wahl eines Königs so bald als möglich geschehen. So lautet der achtzehnte Satz.

Diese Wahl darf nicht blind geschehen durch das Loos, sondern sie muß rationell sein d. h. durch Vernunftgründe die richtige Person ausfindig machen. Jetzt folgen die rationellen Wahlmotive. Es muß ein Mann aus bekanntem Geschlecht sein, der nicht durch einen Vicekönig regieren wird; der katholisch ist und nicht erst um der Krone willen katholisch wird. Er muß gerecht und klug sein. Auch dieß wird genau bewiesen. Der zu wählende König soll dem Lande nützlich sein. Er ist nützlich, wenn er das Gute thut. Um das Gute zu thun, muß er die Macht, den Willen und den Verstand haben; er muß das Gute können, wollen, wissen. Er hat die Macht als König; er hat den Willen, wenn er gerecht ist; er hat den Verstand, wenn er klug ist. Also muß er klug sein*).

Die folgenden Sätze demonstriren die weiteren persönlichen Eigenschaften, die der zu wählende König haben muß: erfahren, der lateinischen Sprache kundig (nicht eben so nothwendig der polnischen), kein Knabe, rüstig an Körperkraft, noch klüger an Geist, reif an Jahren, geduldig und leutselig, friedliebend, nicht kriegerisch gesinnt, keiner Familie angehörig, die Unruhen stiftet, nicht gewaltthätig gegenüber den Parteien, nicht gewöhnt an despotisches Regiment, wahrhaft wohlwollend, dem christlichen Europa willkommen, er darf Polen nie verletzt haben, keinem Staate Feind sein, kein Gegenstand vielseitiger Abneigung, nicht mächtig, auch nicht Freund fremder Machthaber, keiner der benachbarten Fürsten, auch kein armer Fürst, noch weniger Unterthan eines Anderen, nicht gestützt auf fremde Hülfe; nicht durch persönliche Verpflichtungen an irgend jemand gebunden, nicht König eines anderen Reiches u. s. w.**).

*) Specimen dem. polit. Prop. XIX—XXV.

**) Ebendaselbst Prop. XXVI—LVIII.

Die letzten Sätze bestimmen auf dieser Grundlage die Person des zu wählenden Königs. Es wird zunächst gezeigt, warum die Wahl absehen muß von den einheimischen Geschlechtern der Jagellonen und Piasten. So bleibt nur ein auswärtiger Fürst übrig. Hier handelt es sich darum, den russischen, französischen, östreichischen Einflüssen entgegen zu treten und alle Wahlgründe gegen sie aufzubringen. Es wird in den letzten Schlußfolgerungen gezeigt, warum auf dem Throne Polens erstens ein Russe, zweitens ein Condé, drittens ein Lothringer nicht wünschenswerth sei, darum viertens unter allen Bewerbern die Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg als die zweckmäßigste und beste erscheine*).

Der zu wählende König muß römisch-katholisch sein: damit ist die Wahl des Russen ausgeschlossen. Er darf kein fremdes Königreich haben: damit ist unmittelbar das Haus Romanoff, mittelbar die Condés und Lothringer ausgeschlossen. Er darf kein mächtiger Nachbar sein: also weder Russe noch Lothringer. Er darf weder dem Hause Oestreich noch dem Hause Bourbon angehören: also weder ein Lothringer noch ein Condé sein**).

Man sieht, wie Leibniz in der Bestimmung des zu wählenden Königs nach Art der Wahrscheinlichkeitsrechnung verfährt, die durch methodische Ausschließung so vieler möglicher Fälle die Sache in die Enge treibt, den einzig möglichen Fall zu gewinnen sucht und auf diesem Wege sich der Gewißheit annähert. Noch achtundzwanzig Jahre später beruft sich Leibniz in einem Briefe an Thomas Burnet auf diese seine Schrift als ein erstes Beispiel, mit Gründen zu rechnen. „Ich zeigte, daß es eine Art Mathematik in der Schätzung der Gründe giebt, und daß man sie bald

*) Spec. dem. polit. Prop. LIX u. LX. Conclus. 1—4.

**) Ebendaselbst. Requisita nexus de anno 1659.

zu einander addiren, bald mit einander multipliciren müsse, was von den Logikern übersehen worden ist*)." Nachdem alle Bedingungen und Motive zu einer zweckmäßigen Königswahl in Polen Schritt für Schritt dargethan und bewiesen sind, wird zuletzt gezeigt, daß unter diese Bedingungen die einheimischen Bewerber nicht fallen, von den auswärtigen aber die russischen, französischen, östreichischen Bewerber jenen Bedingungen widerstreitet, wogegen unter allen der Pfalzgraf von Neuburg denselben am meisten entspricht. Der Reichstag blieb diesen Gründen taub und wählte einen Piasten zum König.

4. Das deutsche Interesse.

Am schärfsten verfährt die Denkschrift in der Ausschließung des russischen Bewerbers. Hier fällt das polnische Interesse mit dem deutschen zusammen, die Gefahr von Osten bricht herein; aus einem und demselben Grunde wird die Sicherheit des polnischen wie des deutschen Reichs aufs Aeußerste gefährdet und die Selbsterhaltung beider Völker ernsthaft betroffen. Sobald Leibniz diese Stelle berührt, kommt unwillkürlich in seine mathematische Beweisführung eine feurige Beredsamkeit, die unter der polnischen Maske den deutschen Patrioten verräth.

Der zu wählende König soll nicht mächtig sein; ist er mächtiger als die Polen, so ist er im höchsten Grade gefährlich: so lautet der einundfünfzigste Satz und dessen erster Zusatz. „Beide Sätze," sagt Leibniz selbst, nachdem er sie bewiesen, „gehen unmittelbar gegen den Russen." Er macht auf die Gefahren aufmerksam, die ein russischer Polenkönig unfehlbar dem polnischen Reiche selbst bringt. Dann kommt er auf die weiteren

*) Guhrauer. Gottfr. Wilh. Freih. v. Leibniz. I. Theil. S. 64. 65.

Gefahren, die aus einer solchen Königswahl dem Zustande Europa's drohen, und fährt (unter der Maske des Polen) so fort: „glauben wir etwa, daß die übrigen Völker der Christenheit diesen Zustand ruhig mit ansehen und die Hände in den Schooß legen werden? Wenn sie doch sehen, daß ihnen gegenüber die Türkei sich verdoppelt, daß eine zweite Türkei zur Unterdrückung Europa's entsteht, daß Deutschland von der polnischen Seite her offen ist und den Barbaren der Weg freisteht in das Herz Europa's? Dann werden, um den Brand zu löschen, Alle herbeiströmen; die benachbarten Völker werden wie mit verhängten Zügeln auf sie losstürzen; in unseren Ebenen wird zwischen Türken, Russen, Deutschen um die Herrschaft, ja um das Heil gestritten werden; wir werden das Hinderniß der Kämpfenden, die Beute der Sieger, das Grab aller Nachbarn sein, verachtet von den Barbaren, denen wir uns freiwillig unterworfen haben, ein Gräuel den christlichen Völkern, die wir durch unsere Thorheit in die höchsten Gefahren gestürzt: so wird Freiheit, Sicherheit, Reichthum, zeitliches und ewiges Wohl zu Grunde gehen*)."

Eine ähnliche Stelle findet sich in den letzten Schlüssen der Denkschrift, wo Leibniz beweist, wie zweckwidrig die Wahl eines russischen Polenkönigs sein würde. „Dann werdet ihr die Fabel erleben vom Storch, den die Frösche zum Könige gemacht haben, vom Wolf, der mitten in der Schaafherde residirt; ihr werdet sehen, daß nicht leicht in Ordnung zu halten ist, dem aus benachbartem Lande so viele Tausende von Soldaten zu Gebote stehen, der euch schon an sich gewachsen ist, wenn ihr gegen ihn vereinigt seid, der euch aber, gespalten wie ihr seid und zum Theil ihm geneigt, zerreißen wird zum Erbarmen Europa's. Aber die

*) Spec. dem. polit. Prop. LI. Coroll. I. (Ausgb. Dutens Tom IV. Pars III. pg. 576.)

benachbarten Völker werden nicht bewegungslos und wie vom Starrkrampf befallen stehen bleiben; sie werden sehen, um was es sich handelt, daß die Türkei sich verdoppelt, das Bollwerk der Christenheit von den Barbaren genommen wird, eine neue Macht sich erhebt zur Unterdrückung Europa's. Selbst der Türke wird diese neue Macht fürchten. Von allen Seiten wird man sich aufmachen; wie mit verhängten Zügeln werden die Barbarenvölker auf uns losstürzen; bei uns wird der Kampfplatz sein, wo die Türken mit den Russen, die Griechen mit den Lateinern, Europa mit den Barbaren, die Christen mit den Ungläubigen handgemein werden; wir selbst werden die Pforten geöffnet haben; leicht ist von hier aus den Scythen der Weg ins Innere Deutschlands; also thun wir, was an uns ist, damit Europa nicht unseren und seinen Untergang zu beklagen habe*)."

Was den Werth dieser leibnizischen Denkschrift betrifft, so will ich schließlich zwei Urtheile anführen, die von Zeitgenossen herrühren, welche unter die ersten Stimmführer in Sachen der Politik zählten, der eine auf dem praktischen, der andere auf dem theoretischen Gebiete: Boineburg, einer der ersten Staatsmänner, Böcler in Straßburg, einer der ersten Staatsrechtslehrer jener Zeit. Boineburg hat Böcler gegenüber die Schrift für ein Meisterstück erklärt und von dem Verfasser gesagt, er sei „summus summarum rerum tractor et actor". Und Böcler urtheilte im Hinblick auf diese Meinung Boineburgs: „richtig ist, was er von Ulicovius sagt. Dieser Ulicovius hat alle Motive der Politik des polnischen Reichs mit einer so ausgezeichneten Methode des Räsonnements und der Beweisführung erforscht, daß es vielleicht kein ähnliches Beispiel giebt**)."

*) Spec. dem. polit. Prop. LX. Conclusio 1.

**) Vgl. Leibniz' deutsche Schriften. Herausg. von Guhrauer. Bd. I. S. 85.

II.

Die Sicherheit des deutschen Reichs.

1. Geschichtliche Lage und Zeitpunkt der Denkschrift.

Während Leibniz die Gefahren im Osten fürchtet und in Polen durch die Wahl eines deutschen Fürsten ihnen vorzubeugen sucht, erheben sich im Westen drohende und augenscheinlich nahe Gefahren für die Sicherheit des deutschen Reichs. Die Sicherstellung des Reichs nach Außen und Innen ist die brennende Tagesfrage. Es handelt sich darum, die richtigen Mittel zu finden, welche Deutschland gegen Ludwig XIV und dessen schon begonnene Eroberungspolitik zu schützen im Stande sind. Mit dieser Erwägung beschäftigt sich Leibniz in seiner zweiten dem Wohle des eigenen Vaterlandes gewidmeten Denkschrift.

Um die Aufgabe dieser Schrift richtig zu würdigen, müssen wir den Zeitpunkt und die geschichtliche Lage der Dinge ins Auge fassen. Der Zeitpunkt ist zwischen dem Aachener Frieden (1668) und dem Ausbruch des französisch-holländischen Krieges (1672). Ludwig XIV hatte nach dem Tode Mazarins (1661) seine Selbstregierung und nach dem Tode seines Schwiegervaters Philipp IV von Spanien die Reihe seiner ruhm- und eroberungssüchtigen Kriege mit der Wegnahme eines Theils der spanischen Niederlande im Jahre 1667 begonnen. Jetzt sind die holländischen Staaten in der nächsten Gefahr. Um sich zu sichern, Ludwig XIV zum Frieden zu nöthigen und von weiteren Eroberungen abzuhalten, schließen sie im Anfang des Jahres 1668 das unter dem Namen der Tripelallianz bekannte Bündniß mit England und Schweden. Unmittelbar darauf folgt der Frieden zu Aachen (Februar 1668), der dem Könige von Frankreich die in den spanischen Niederlanden bereits gemachten Eroberungen bestätigt. Jetzt plant

Ludwig XIV den Krieg gegen Holland, der neben der Ruhmes- und Machterweiterung auch die Befriedigung der Rache zum Zweck hat. Die nächste Aufgabe ist, die Tripelallianz zu lösen. Erst wird England unter Karl II und dem Cabalministerium heimlich auf die Seite Frankreichs gebracht, dann Schweden; so sind die Niederlande isolirt. Im April 1672 wird zu Stockholm das Bündniß mit Schweden abgeschlossen und der Krieg an die Niederlande erklärt. Der erste Act, der die neuen Gewaltthätigkeiten Ludwigs XIV eröffnet, ist die Wegnahme Lothringens im September 1670.

In diesem Jahr schreibt Leibniz sein „Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen". Die Schrift zerfällt in zwei Theile. Der erste ist vor der Wegnahme Lothringens, der zweite nachher geschrieben. Leibniz selbst giebt dem ersten Theile die Vorbemerkung: „ich habe diesen Theil in drei Tagen in Schwalbach geschrieben, den 6. 7. 8. August 1670, in Gegenwart Boineburgs." Dem zweiten Theile ist das Datum vorangesetzt: „Mainz vor dem 21. November 1670."

2. Mittel der Sicherstellung.

Folgen wir nun dem Gedankengange dieser merkwürdigen, unserem eigenen Vaterlande wichtigen Schrift. Sie gewährt uns eine sehr deutliche Einsicht in den Zustand des damaligen Reichs und wie Leibniz diesen Zustand durchschaut und beurtheilt.

Die größte Gefahr liegt in einem inneren oder äußeren „Hauptkrieg", der das Reich mit einemmale stürzen kann. Gegen einen solchen Krieg, sagt Leibniz, „sind wir ganz blind, schläfrig, bloß, offen, zertheilt, unbewehrt und nothwendig entweder des Feindes oder, weil wir bei jetziger Anstalt solchem selbst nicht

gewachsen, des Beschützers Raub*)." Hier ist das aufzufindende „punctum securitatis". Die einzige Sicherheit liegt in der Vereinigung der deutschen Reichstheile. Ist diese Vereinigung ein bloßer Vergleich für den Fall der Noth, so ist zu fürchten, daß sie gar nicht zu Stande kommt. „Wie schläfrig wird mancher auf den Nothfall mit den Seinen umgehen, wie leere papierne Compagnien, was für Soldaten wird's abgeben, die in einem jeden Land sich häuslich niederlassen, bürgerlich einrichten, wackere Kerls hinter dem Ofen sind, und wenn man's beim Lichte besieht, auf einen Ausschuß hinauslaufen werden**)."

3. Gesammtunion.

Die Vereinigung muß eine beständige und fest organisirte sein. Eine solche Vereinigung fordert ein beständiges Reichsheer (perpetuus miles), dieses fordert zu seiner Verpflegung einen beständigen Reichsschatz (perpetuum aerarium), beide zu ihrer Verwaltung und Ordnung einen beständigen Reichsrath (perpetuum concilium). Ohne diesen Rath ist das Reich ein Körper ohne Geist, ohne den Schatz ein Körper ohne Blut, ohne Heer ein Körper ohne Glieder. Diese Organisation wäre ein neues Reichsregiment (directorium imperii), eine öffentliche Reformation des Reichs und seiner Verfassung***).

Gesetzt, eine solche Reichsverfassung existirte, so würde der beständige Reichsrath die Macht haben über Geld und Soldaten. Da liegt die Gefahr nahe, daß diese Verfassung, je nachdem Einige oder Einer den Reichsrath beherrscht, in eine Oligarchie oder

---

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 6. (Leibniz' deutsche Schr.)
**) Ebendaselbst. Nr. 11.
***) Ebendaselbst. Nr. 13.



in eine absolute Monarchie ausarten, welche letztere einer beständigen Dictatur gleichkäme*).

Auch würde die Einrichtung eines solchen Reichsrathes auf eine große Schwierigkeit stoßen. Entweder wird derselbe aus den drei Collegien der Kurfürsten, Fürsten und Städte gebildet oder nicht. Die Fürsten werden nicht wollen, daß die Kurfürsten in dem beständigen Reichsrath ein Collegium für sich ausmachen. Die Kurfürsten dagegen werden eine Zusammensetzung wollen, die sie von den Fürsten absondert und unterscheidet. Es wird unmöglich sein, Kurfürsten und Fürsten so zu vereinigen, daß beide zufrieden sind. Nun aber ist die neue Verfassung erst ins Werk zu setzen durch Berathung und Beschluß der Reichsstände. Und diese sind zum guten Theil „des Contradicirens, Litigirens, Schulmeisterns so gewohnt, daß sie auch in der geringsten Sache nicht eins werden können**)."

Und endlich, was die Hauptsache und das Haupthinderniß ist: eine feste und einheitliche Reichsorganisation läuft den Einzelinteressen zuwider, von denen die Reichsstände in Wahrheit beherrscht sind, obwohl sie so thun, als ob sie es nicht wären. Das sind „die Ursachen, so man mehr denkt als sagt." Wegen dieser Ursachen ist zum Erfolg schlechte Hoffnung. Man sehe nur, wie das deutsche Reich innerlich beschaffen ist, und man wird finden, daß „nicht wenig Stände in trübem Wasser fischen, des Reichs Zerrüttung gerne sehen, eine richtige Justiz, eine promte Execution wie das Feuer scheuen, hingegen gegenwärtige Confusion lieben, darin jeder Factiones machen, seinen Gegentheil aufhalten, Urtheil und Recht eludiren, an Fremde sich hängen, und ohne Verantwortung leben kann, wie er will. Die Kleinen fürchten eine

*) Bedenken. I. Theil Nr. 16.

**) Ebendaselbst. Nr. 17. 18.

Unterdrückung, die Großen eine Beschneidung ihrer unbeschränkten, keine Obrigkeit in der That recognoscirenden Macht; beide meinen, so viel dem Reich und per consequens dem Kaiser, Kurfürsten und Directoren zugehet, werde ihrer allzu irregulären, vermeinten Freiheit benommen." Und selbst wenn alle diese Schwierigkeiten überwunden werden könnten, so darf man sicher sein, daß der Geschäftsgang mit seiner Parade die Dinge verschleppen und nichts Hauptsächliches ausrichten werde*).

Wie die Dinge liegen, ist daher eine Sicherstellung Deutschlands durch eine Reformation der Reichsverfassung nicht möglich. Dennoch ist diese Sicherstellung nothwendig. Sie muß also auf einem anderen Wege gesucht werden: „sine strepitu ac pompa consiliorum optimorum perditrice". Es ist nöthig, auf andere Mittel zu denken, um „gleichsam mit halbem Winde, obliquatis velis, dahin zu gelangen, wozu man recto cursu, mit vollen Segeln, auf öffentlichem Reichstage nicht kommen kann**)."

4. Particularunion.

Das einzige Mittel der Vereinigung, welches übrig bleibt, ist ein Bündniß. Eine Union des ganzen Reichs auf öffentlichem Reichstag ist nicht möglich. Es bliebe mithin nichts anderes übrig als eine Particularunion, welche einige angesehene Reichsstände schließen, die einerseits der Gefahr, andererseits den Reichsangelegenheiten am nächsten stehen und sich der letzteren vorzugsweise annehmen. Hier nimmt die Denkschrift eine Wendung, die unmittelbar auf die mainzische Politik hinweist. Leibniz meint ein Bündniß, dessen nätürliches Haupt der Kurfürst von Mainz ist. Und wenn er sagt, daß „mit Verstand und Ansehen

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 20. 21.

**) Ebendaselbst. Nr. 23.



begabte, in der deutschen Republik versirte Leute" die Idee eines solchen Bündnisses als des einzigen Mittels zur Sicherheit des Reichs gefaßt haben, so ist klar, daß er vor Allen Boineburg und den Kurfürsten Johann Philipp im Sinn hat*).

5. Verhältniß zur Tripelallianz.

Nun existirt bereits in Europa eine Coalition gegen Frankreich: die Tripelallianz von Holland, England und Schweden. Das Bündniß deutscher Reichsfürsten, welches zur Sicherheit des Reichs geschlossen sein will, hat denselben Zweck. Es könnte daher rathsam scheinen, daß diese Particularunion mit der Tripelallianz gemeinschaftliche Sache mache, „um Frankreich, dessen Progressus auch dem Reich formidabel, von ferneren, unversehenen, gesuchten, unbewiesenen Prätensionen und Conquesten abzuhalten." Dahin sind auch, wie Leibniz sagt, „verständige Leute inclinirt." Holland grenzt unmittelbar an das Reich und ist gleichsam dessen Seehafen; Schweden ist zum Theil selbst Glied des Reichs. Holland ist mächtig durch Geld, Schweden durch Kriegsruhm, England durch seine Flotte**).

Im Reiche selbst hat die Tripelallianz Anhänger und Gegner: „die Triplischen" und „Antitriplischen". Soll das neue Bündniß in diesem Gegensatze Partei ergreifen und sich auf die Seite der Tripelallianz stellen?

Daß ein einzelner deutscher Reichsfürst für sich jener Allianz nicht beitreten kann, derselben auch gar nicht willkommen sein würde, liegt auf der Hand. Es könnte daher nur ein Bündniß deutscher Reichsfürsten sein, welches sich mit der Tripelallianz vereinigt. In einem solchen Bündniß müßte das Haus Oestreich

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 24.

**) Ebendaselbst. Nr. 25. 26.

nothwendig ein Glied und zugleich das Haupt bilden. Hier aber können wir leicht aus einem Extrem ins andere fallen und während wir die Scylla vermeiden wollen, in die Charybdis gerathen*).

Der Zweck des Bündnisses ist die Sicherstellung des Reichs nach Außen und Innen. Es würde seinen Zweck verfehlen und im höchsten Grade zweckwidrig sein, wenn es diese Grenze nicht vorsichtig einhielte, wenn es nach Außen gefahrdrohend für fremde Staaten erschiene, nach Innen eine Partei bildete, die alsbald eine Gegenpartei hervorrufen würde. Dann würde die Sicherheit nach Außen und Innen, statt befestigt zu werden, vielmehr aufs Äußerste erschüttert. Im Innern würde eine Trennung die unausbleibliche Folge sein. Man muß wohl bedenken, wie schlecht es mit dem Reich nach Innen steht. Es hat nie so schlecht gestanden. Der Körper des Reichs hängt jetzt „kaum mit einem seidenen Faden zusammen, also daß wir uns ein wenig bewegen dürfen, ihn vollends zu zerreißen. Nimmt das Bündniß Partei, so wird die Gegenallianz nicht ausbleiben, sie hat die gewünschte Gelegenheit und den Schein des Rechts, die Trennung zwischen Ober- und Niederdeutschland herbeizuführen und also der Republik unseres Reichs die letzte Oelung zu geben." Das sind keine leeren Verdachtsgründe, „man weiß, was bei Ausgang voriges und Eingang dieses Jahres in mächtigen Kreisen unter der Hand gewesen und gekünstelt worden. Das Project war schon gemacht, denen, so die Reichsverfassung zu triplischem Ende treiben wollten, sich entgegenzusetzen**)."

Daraus folgt, daß in dem Gegensatze der Anhänger und Freunde der Tripelallianz das neue Bündniß keine Partei ergrei-

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 27—33.

**) Ebendaselbst. Nr. 37. 38.



fen dürfe, daß es vielmehr seinen Zweck genau in den Punkt zu setzen habe, in welchem diese beiden Parteien übereinstimmen. Sie fürchten beide die Fortschritte Frankreichs; sie fürchten sie in Rücksicht auf den burgundischen Kreis. Diese Furcht haben die Gegner Hollands und Oestreichs eben so sehr als die andern, die um des Nutzens Willen, den sie von Frankreich ziehen, Feinde der Tripelallianz sind. Sie wollen den Nutzen haben, aber sie wollen nicht gern, daß Frankreich Fortschritte macht und gar den burgundischen Kreis erobert. Vortrefflich charakterisirt Leibniz diese Art „der Antitriplischen" im deutschen Reiche. „Daß sie unterdessen den Nutzen annehmen und durch die Finger sehen, kommt daher, weil sie meinen, es werden sich doch wohl Leute finden, die Frankreich gewachsen sein und seine Progressus hindern würden; gleichwie Judas nicht zweifelte, Christus würde seines Verraths ungeachtet den Juden wohl entwischen; unterdessen, meinte er, bliebe ihm das Geld. Wenn aber Alle so dächten, wäre das Vaterland verloren, und indem einer des andern wartete, käme niemand*)."

So würde ein Bündniß mit der Tripelallianz die Sicherheit des Reichs nach Innen erschüttern und für die Sicherheit nach Außen nichts helfen. Holland hat kein Interesse, Deutschland zu schützen; es hat auch dazu nicht die Macht; seine Macht ist das Meer, und es würde lieber den Rhein verloren sehen, als Antwerpen und Ostende**).

Endlich, wer verbürgt die Festigkeit der Tripelallianz? Der König von England ist leicht für Frankreich zu gewinnen, vielleicht schon gewonnen. Im englischen Parlamente ist eine beträchtliche Minderheit gegen das Bündniß mit Holland und

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 39—43.

**) Ebendaselbst. Nr. 57—60.

Schweden. Und Schweden ist durch seine Nachbarn leicht abzulenken. Die ganze Tripelallianz ist ein zerbrechliches Rohr. Wer möchte sich darauf stützen? Und wenn diese Allianz zerfällt, wird etwa Oestreich des Reiches Schutz und Schirm sein? Das wäre eine Meinung, die „durch die Erfahrung unseres Jahrhunderts allzuklar widerlegt wird" *).

6. Der neue Rheinbund.

Es handelt sich demnach um ein Bündniß, welches nach Innen den Frieden und die Sicherheit nicht dadurch gefährdet, daß es ein Gegenbündniß hervorruft, und welches nach Außen jeden Schein vermeidet, wodurch es in den Augen Frankreichs gefährlich oder auch nur verdächtig sein könnte. Also ein Bündniß, ähnlich dem Rheinbunde vom Jahre 1658. Hier erkennen wir in dem Verfasser unserer Denkschrift den kurmainzischen Staatsmann. Das neue Bündniß muß vielmehr Frankreich gegenüber den Schein annehmen, als ob es sich gegen eine ganz andere (Frankreich selbst feindliche) Macht schützen wolle, als ob es das Wachsthum Oestreichs fürchte, die Fortschritte der kaiserlichen Waffen in Ungarn, das gute Einvernehmen des Kaisers mit Polen, die Vereinigung von Polen, Ungarn, Böhmen und Oestreich, welche dem Reich bedrohlich erscheine. Unter diesem Scheine wird das Bündniß Frankreich willkommen sein; es wird die Gegner Oestreichs gewinnen, wie Köln, Baiern, Brandenburg; die deutschgesinnten Stände werden sich von selbst diesem Sicherheitsbündniß gern anschließen, wie die Herzöge von Neuburg und Jülich, das Haus Braunschweig und Lüneburg, das gesammte Haus Hessen, der Herzog von Würtemberg und Andere **).

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 61—63.

**) Ebendaselbst. Nr. 65. 66.

7. Deutschland und Europa.

Drei Punkte sind es, die das Sicherheitsbündniß auf das Vorsichtigste vermeiden muß: jeden Schein einer Parteinahme, jeden Schein, als ob es Frankreich abgeneigt, Oestreich dagegen günstig gesinnt sei. Gelingt die Gründung eines solchen starken und zugleich unverdächtigen Bundes innerhalb Deutschlands, so werden die Folgen nicht bloß für das Reich, sondern für ganz Europa die wohlthätigsten sein. „Gewißlich, wer sein Gemüth etwas höher schwingt und gleichsam mit einem Blick den Zustand von Europa durchgeht, wird mir Beifall geben, daß diese Allianz eines von den nützlichsten Vorhaben sei, die jemals zu allgemeinem Besten der Christenheit im Werk gewesen. Das Reich ist das Hauptglied, Deutschland das Mittel von Europa. Deutschland ist vor diesem allen seinen Nachbarn ein Schrecken gewesen; jetzo sind durch seine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachsen. Deutschland ist der Erisapfel, wie anfangs Griechenland, hernach Italien. Deutschland ist der Ball, den einander zugeworfen, die um die Monarchie gespielt; Deutschland ist der Kampfplatz, darauf man um die Meisterschaft von Europa gefochten. Kürzlich, Deutschland wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgewacht, sich recolligirt, sich vereinigt und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeschnitten *)."

Wenn die europäischen Staaten nicht mehr eroberungssüchtig in Streit gegen einander gerathen, so kann jeder mit voller Sicherheit der Aufgabe sich zuwenden, die gemäß seiner Lage die

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 84—87.

Weltpolitik ihm stellt. Dann können der Kaiser und Polen die Türken bekriegen, Rußland die Tartaren; England und Dänemark haben Nordamerika gegen sich, Spanien Südamerika, Holland Ostindien. „Frankreich soll ein Führer der christlichen Waffen in der Levante sein und der Christenheit die Gottfriede, Balduine und heiligen Ludwige geben, es soll das ihm gegenüberliegende Afrika angreifen, die Raubnester zerstören, Aegypten selbst, welches eines der bestgelegensten Länder in der Welt ist, angreifen und wo möglich erobern." „Ist Deutschland durch ein solches Bündniß unüberwindlich gemacht und alle Hoffnung, es zu unterwerfen, geschwunden, so wird sich die Kriegslust der Nachbarn nach eines Stromes Art, der wider einen Berg trifft, auf eine andere Seite wenden." Das so gesicherte Reich wird sein Interesse mit Italien, der Schweiz und Holland vereinigen und auf diese Weise die Ruhe Europa's erhalten *).

8. Wegnahme Lothringens. Der neue Krieg.

So weit der erste Theil der Denkschrift. Unmittelbar darauf erfolgt die Wegnahme Lothringens durch Frankreich. Ein paar Monate später schreibt Leibniz den zweiten Theil. Es handelt sich jetzt darum, die Motive genau zu untersuchen und darzulegen, welche Frankreichs nächste Schritte bestimmen werden. Ist der Krieg, den Frankreich im Schilde führt, gegen Deutschland gerichtet oder gegen Holland?

Es könnte scheinen, daß Frankreich die Absicht habe, seine alten Grenzen wieder zu gewinnen und den Rhein zu erobern. Es würde nicht schwer sein, diese Eroberung in der Kürze zu

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 89. 90. 92. 94.

machen; weit schwieriger, sie auf die Dauer zu behaupten. Denn die Folge würde die Coalition des Reichs gegen Frankreich sein, und diese Vereinigung liegt nicht in der Absicht der französischen Politik. Auch würde diese Gewaltthat einen ungeheuern Haß gegen den Eroberer erregen, und der König von Frankreich hätte von diesem Haß Alles, selbst den Mord, zu fürchten. „Ein Herr, er sei so groß als er wolle, muß sich vor Extremitäten hüten*)."

9. Frankreichs europäische Stellung.

Oder hat Frankreich noch größere Pläne? Der gegenwärtige Zustand dieses Landes ist ein solcher, daß der Herr desselben, namentlich wenn er vom Ehrgeiz getrieben wird, die Lust haben könnte, Alles zu gewinnen. Das Reich ist mächtig, selbständig, reich; seine Seemacht gedeiht, sein Handel blüht, und, was die Hauptsache ist, seine Zustände sind nach Innen befestigt, seine Kräfte sind centralisirt und liegen in einer Hand, die thatendurstig ist und nach Ruhm strebt. „So lange Frankreich mit innerlicher Unruhe angefüllt, so lange jedem Gouverneur zu rebelliren leicht war, so lange Rochelle den Engländern ein neues Calais werden konnte, so lange die Kronmittel zerstreut, die königlichen Güter mit Schulden beladen, so lange die Spanier zu fürchten waren, mußte Frankreich geschäftig sein, sich diese Dornen aus den Fußsohlen zu ziehen und vor diesem formidabeln Feind sich zu hüten. Nun aber, nachdem alle Furcht vorüber, was ist Wunder, daß sich die Hoffnung und Begierde herfürgethan, auch Herz und Muth gewachsen? Der nur Streiche auszutheilen und keine einzunehmen hat, wird sich nicht viel bedenken: denn ihm das Fehl-

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 13.

schlagen kein Schaden, dem Andern auch jeder Schlag, wo nicht in den Leib, doch in das Herz dringt und Furcht einjagt. Auch Bauern wissen, was Vortheil der hat, so die erste Maulschelle austheilt; wo Hoffnung ohne Furcht, da ist Courage, wo Courage, da ist Glück *)."

Frankreich kann die gebietende Macht Europa's sein. Dieses Primat kann erreicht werden entweder durch die Eroberung der Länder, die Unterwerfung der Völker, die Verwandlung der fremden Staaten in französische Provinzen, mit einem Worte durch die Gründung einer Universalmonarchie, bloß oder durch eine solche politische Machtstellung, die dem Willen Frankreichs die oberste Geltung, den schiedsrichterlichen Einfluß verschafft in allen Ländern Europa's. Was kann Frankreich vernünftigerweise wollen, die Universalmonarchie oder das „arbitrium rerum?"

Wenn Frankreich allein das Pulver besäße, so könnte es leicht die übrigen Länder besiegen und erobern. Wie aber gegenwärtig die Länder armirt sind, so werden die Siege schwer, noch schwerer die Behauptung der eroberten Länder sein. Sie ist auf die Dauer unmöglich. Eine französische Universalmonarchie hat darum keine Aussichten. Die etwas niedrigere, doch sichere Staffel ist das sogenannte „arbitrium rerum", ein Verhältniß ähnlich dem, welches die Römer zu den Bundesgenossen (socii), Philipp von Macedonien zu den griechischen Staaten einnahm und in der neueren Zeit die spanische Monarchie und Heinrich IV von Frankreich erstrebten **).

Die Lage Europa's kann einer solchen gebieterischen Machtstellung Frankreichs nicht günstiger sein, als sie gegenwärtig ist. Deutschland hängt nur an einem seidenen oder strohernen Faden

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 18.

**) Ebendaselbst. Nr. 19—23.

zusammen, Italien ist zerrissen, Spanien gesunken, England unter seiner gegenwärtigen Regierung (Ministerium Buckingham) dem französischen Einfluß offen, der skandinavische Norden getheilt, Polen zerklüftet.

10. Frankreichs schiedsrichterliche Machtstellung.

Ein mächtiger Staat, der nach Innen und Außen stark ist und die Kunst besitzt, die übrigen Mächte zu theilen, kann mit Sicherheit das „arbitrium rerum" gewinnen. Frankreich besitzt beides: jene Stärke und diese Kunst. Es hat Portugal gegen Spanien, Arragonien gegen Castilien aufgebracht, in Spanien Zwietracht gesäet zwischen der Krone und den Granden, den Papst und die Cardinäle unter seinen Einfluß gezwungen, England sich geneigt gemacht, den Norden getheilt, die deutsche Krone erstrebt, selbst ein Glied des Reichs sein wollen, und es kann durch Bündnisse im Innern Deutschlands das sehr flexible Reich von seinem Willen abhängig machen. Auf dem Schauplatz des deutschen Reichs gedeihen die französischen Umtriebe. Frankreich verbindet sich die deutschen Häuser, macht sich zum Haupt der Bündnisse und Factionen im Innern des Reichs. Unterdessen ist der Kaiser das äußerliche Haupt der Stände und fährt fort, mit ihnen Berathungen zu pflegen und Beschlüsse zu machen. Aber wenn die Beschlüsse ausgeführt werden sollen, so sind die Räder inwendig verstellt, alles stößt überall an und nichts will von der Stelle. Dazu kommen zwei Hauptinstrumente, deren sich Frankreich bedient, nämlich Volk und Geld. „Aber Volk verstehe ich hier auf eine etwas andere Manier als sonst: das ist nicht Manns= sondern Weibsvolk. Mit welchen beiden Instrumenten alle Schlösser sich aufthun, alle Pforten ohne Petarde eröffnen, auch alle Winkel bis in die innersten Cabinette

unvermerkt, auch ohne Gygesring durchkriechen lassen. Zwar selten wird man in Frankreich eine deutsche Dame holen; aber solche bei ihnen überflüssige Waare mit einer ganzen Last Mode- und anhängiger lebendiger und todter Galanterie bei uns anzubringen und solchen Saamen des Unkrauts auszustreuen, daran wird nichts gespart. Durch solches Mittel werden die Höfe und vornehme Familien eingenommen; Andere, die auch etwas sein oder werden wollen, zu französischer Sprache, Reisen, Trachten necessitirt, überdieß aber die stetswährenden Correspondenzen in Deutschland justificirt, die Einmischung in die Consilia mit dem Schein der Vorsorge bemäntelt, die Gemüther der französischen Art gewohnt gemacht, eine Heirath aus der andern gestiftet, die jungen Herrn bei Zeiten von der Frau Mutter angeführt, und mit einem Wort alles zu französischem Zweck disponirt*)."

Da haben wir, von der Hand unseres Leibniz gezeichnet, das Bild Deutschlands, wie es war im Zeitalter Ludwigs XIV!

11. Krieg gegen Holland.

Ein Krieg gegen Deutschland liegt nicht im Interesse und der Aufgabe Frankreichs. Es kann Deutschland ohne Krieg beherrschen. Wohl aber ein Krieg gegen Holland. Diesen Krieg zu führen, ist der König von Frankreich getrieben sowohl durch seinen Zorn gegen die Gründer der Tripelallianz als durch eine Menge sachlich-politischer Motive. Hier vereinigen sich die Affecte mit den Staatsgründen, und das Product dieser beiden Factoren ist im Sinne Frankreichs eine um so stärkere Neigung zum Kriege gegen Holland**). Zwischen Frankreich und Holland besteht ein natürlicher Gegensatz, begründet in der politischen und religiösen

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 26—48.

**) Ebendaselbst. Nr. 15. 16.

Verfassung beider Länder, drohend gemacht durch deren benachbarte Lage. Die Könige hassen die Republiken. Frankreich ist eine absolute Monarchie, Holland eine vollkommene Republik, eine Zuflucht für alle in Frankreich politisch Mißvergnügten oder aus Frankreich Vertriebenen, ein Nest politischer, dem Könige von Frankreich feindseliger Wühlereien. Dazu kommt der Gegensatz der Religionen: in Frankreich die Herrschaft der katholischen Religion, in Holland die des Protestantismus; in Frankreich herrscht die religiöse Verfolgung, in Holland die Toleranz. Dazu die Handelsconcurrenz beider Länder. Dieser ausgesprochene, durchgängige, nahgelegte Gegensatz wird die Kriegslust Ludwigs XIV ohne Zweifel zunächst gegen Holland treiben. Er wird diesen Krieg um so sicherer führen, wenn er England auf seine Seite gebracht und im deutschen Reiche diejenigen Staaten mit sich verbündet hat, deren Particularinteressen gegen Holland gerichtet sind, wie Köln, Baiern, Brandenburg, Braunschweig, Münster*).

Was soll in dieser Lage das Reich thun? In der lothringischen Sache ist nichts auszurichten. Es thue alles, um das Bündniß jener deutschen Länder mit Frankreich in Rücksicht des holländischen Kriegs zu verhindern. Köln muß durch Reichstruppen besetzt, Holland bewogen werden, seine Differenzen mit jenen Reichstheilen auszugleichen; es muß alles gethan werden, um England und Holland zum Bruch mit Frankreich zu bringen; dann muß Holland schnell einen Seeplatz Frankreichs nehmen und den Krieg selbst nach Frankreich verlegen. Dann wird Frankreich die Hörner einziehen, und für das Reich ist die günstige Stunde gekommen, um jenes Sicherheitsbündniß zu schlie-

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 53. 54. 57. 58.

ßen, welches der erste Theil der Denkschrift erörtert und in allen seinen Bedingungen dargelegt hat. Und nicht genug, daß sich Deutschland nach Außen gegen Frankreich schützt; es muß sich auch innerlich, in seinem Handel und Wandel, in seiner Bildung und Sitte von Frankreich unabhängig machen *).

12. Uebergang zur nächsten Denkschrift.

In dem „Bedenken" für die Sicherheit des deutschen Reichs finden wir an zwei Stellen schon den Keim und das Thema der nächsten Denkschrift. Wie kann das deutsche Reich sich schützen gegen das drohende, eroberungssüchtige Frankreich? Das war die allgemeine Frage des ersten Theils des leibnizischen Bedenkens. Wie kann es sich schützen bei dem bevorstehenden Kriege Frankreichs gegen Holland? Das war die besondere Frage des zweiten Theils, gleichsam die Anwendung des ersten auf diesen speziellen Fall. Wenn man der französischen Eroberungslust eine Richtung geben könnte, die dem Wohle Europa's nicht zuwiderliefe, vielmehr demselben entspräche! Wenn Frankreich sich der Aufgabe zuwenden wollte, die ihm nach der gegenwärtigen Lage Europa's gestellt ist! Diese Aufgabe weist nach dem Orient. „Frankreich ist es vorbehalten, ein Führer der christlichen Waffen in die Levante zu sein, das ihm gegenüberliegende Afrika anzugreifen, die Raubnester zu zerstören, Aegypten selbst, so eins der bestgelegensten Länder in der Welt, anzugreifen und zu übermeistern." So sagt Leibniz wörtlich in einer Stelle des ersten Theils seines „Bedenkens". Und in einer Stelle des zweiten: „von Asien aber glaube ich selbst, daß, wenn der König von Frankreich Constantinopel und Cairo hätte, das ganze türkische

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 59—63.

Reich zugleich erobert sein würde. Und wollte Gott, er suchte einen solchen Weg zur Monarchie*)!"

Wenn nun Leibniz in seiner nächsten Denkschrift vom Jahre 1672 den Plan einer französischen Expedition nach Aegypten und einer Eroberung dieses Landes durch Ludwig XIV ausführlich entwickelt, so ist dieser Gedanke kein plötzlicher Einfall, sondern eine in seinem politischen System und in dem Zusammenhang seiner Entwürfe schon begründete und ausgesprochene Idee.

Die polnische Königswahl, das neue Rheinbündniß, die Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV sind von Leibniz bedacht aus dem Gesichtspunkt der Sicherheit des deutschen Reichs und des europäischen Friedens. Und dieser Gesichtspunkt selbst in seiner eigenthümlichen Fassung ist bedingt durch die kurmainzische Politik, durch Leibnizens Verhältniß zu Boineburg und Johann Philipp, durch seine eigene patriotische Gesinnung, so entschieden und lebendig, wie sie sein konnte einige Jahrzehende nach dem westfälischen Frieden, mitten im Zeitalter Ludwigs XIV.

*) Bedenken. I. Theil. 90 = II. Theil. 20. Vgl. oben S. 127.

Sechstes Capitel.

Plan der französischen Expedition nach Aegypten.

Leibniz' Reise nach Paris.
1672.

I.
Entstehung und Geschichte des Plans.

Wir berühren hier in dem Leben unseres Philosophen eine sehr interessante und lange dunkel gebliebene Stelle, zu deren Aufhellung erst die jüngsten archivarischen Untersuchungen und Ausgaben der Leibnizischen Werke die nöthigen Mittel darbieten. Wenn man nur weiß, daß Leibniz den Plan einer Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV ausgearbeitet und zur Verwirklichung dieses Planes eine vergebliche Reise nach Paris gemacht hat, so erscheint die ganze Sache als ein wunderlicher und erfolgloser Einfall in dem Kopfe eines Philosophen, als eine der vielen fruchtlosen Theorien, die gemacht sind ohne Rücksicht auf die gegebene Lage der Dinge. In Wahrheit liegt diese Sache ganz anders. Um sie zu verstehen, muß man die geschichtlichen Verhältnisse jenes Zeitalters, die Zusammenhänge der mainzischen Politik, die Entstehung und Ausbildung dieses weitsehenden

Plans und der darauf bezüglichen Schriftstücke etwas näher ins Auge fassen.

1. Die orientalische Frage im 17. Jahrhundert.

Die französische Expedition nach Aegypten, als ein Ludwig XIV vorgelegter Entwurf, muß zunächst angesehen werden als eine besondere Wendung einer allgemeinen, jenem Zeitalter nahe gelegten und dringenden Weltfrage, als ein besonderer Weg zu deren Lösung. Ich meine die orientalische Frage. Man weiß, was im siebzehnten Jahrhundert die Türken bedeuten, welche Gefahren dem Reiche fortwährend von dieser Seite her drohen. Seit dem Siege Karls V bei Lepanto erscheint der Türkenkrieg als eine Sache des Reichs und der Christenheit. Und gerade in dem letzten Jahrzehend vor unserer Denkschrift war diese Gefahr furchtbarer als je. Im Jahre 1660 sind die Türken von Neuem verheerend in Ungarn eingebrochen, Neuhäusel ist gefallen, der Kaiser bedarf gegen sie der Hülfe der Reichsstände; diese wird ihm gewährt auf dem Reichstage von Regensburg 1663, wo es namentlich Boineburg ist, der dieser Sache eifrig und erfolgreich das Wort redet*). Es folgt der Sieg über die Türken bei St. Gotthard an der Raab. Ludwig XIV selbst hat in diesem Kampf gegen den allgemeinen Feind der Christenheit den Kaiser unterstützt. Doch hat der Friede vom Jahr 1664 die Machtstellung der Türken keineswegs erschüttert und die stets drohende Gefahr nicht abgestellt.

An diesen Punkt knüpft sich eine große, namentlich der kurmainzischen Politik willkommene und von dieser besonders gehegte Hoffnung. Der westfälische Friede, die Sicherheit des Reichs,

*) Vergl. oben Cap. IV. Nr. I. 2. S. 83. 84.

das Gleichgewicht der christlichen Mächte Europas scheint nicht besser erhalten werden zu können, als durch eine dauernde Vereinigung der Häuser Habsburg und Bourbon, durch die Verknüpfung beider vermöge eines gemeinschaftlichen Interesses. Dieses gemeinschaftliche Interesse ist der Türkenkrieg, die Eroberung des türkischen Reichs, die Theilung seiner Länder, kurz die gemeinschaftliche Lösung der orientalischen Frage, wie sie dem siebzehnten Jahrhundert vorliegt. Frankreich hat die Lösung dieser Aufgabe in Afrika und namentlich in Aegypten zu suchen. Der Türkenkrieg in dieser Richtung ist eine natürliche Aufgabe der französischen Politik und zugleich das beste Object für die Eroberungslust Ludwigs XIV. Das Jahrzehend von 1660—70 hat in der kurmainzischen Politik diese Idee geweckt und entwickelt; Leibniz ist darin einverstanden mit Boineburg, er hat sie schon in seiner Denkschrift vom Jahre 1670 deutlich ausgesprochen*).

In derselben Denkschrift sieht Leibniz schon den Krieg Ludwigs XIV gegen Holland im Anzuge und damit den Frieden des westlichen Europas bedroht. Könnte man diesem Kriege vorbeugen, indem man Frankreichs Macht und Eroberungslust gegen die Türken (Aegypten) ablenkt, so würden zwei große und brennende Zeitfragen zugleich gelöst sein: die orientalische und französisch-holländische. Die Ausführung dieser Idee erscheint darum in keinem Zeitpunkt dringender als gerade jetzt.

Dazu kommt, daß der gegenwärtige Zeitpunkt selbst ausnehmend günstig erscheint, um Ludwig XIV für den Krieg gegen die Türken zu gewinnen. Es besteht nämlich gerade jetzt eine diplomatische Spannung zwischen dem französischen und türkischen Hofe; im Juni 1672 kommt es in Adrianopel zwischen beiden zu einem

*) Vergl. voriges Cap. Schluß. S. 133. 134.

förmlichen Bruch, und der Krieg gegen die Türken fängt an in Frankreich selbst für eine nationale Sache zu gelten. Indessen wünscht Ludwig XIV den Bruch mit der Türkei zu heilen und das gute Einvernehmen beider Mächte wiederherzustellen. Dies geschieht im Juni 1673. Damit ist jede Aussicht verloren, den König von Frankreich für den Plan einer Eroberung Aegyptens zu gewinnen.

2. Der Zeitpunkt des Vorschlags.

Nehmen wir nun, daß im November 1670 Leibniz den Krieg gegen Holland voraussieht; daß im December 1671 die Kriegserklärung Ludwigs XIV gegen Holland dem Cabinete von Mainz mitgetheilt wird, daß jetzt die Ablenkung noch möglich, aber auch in dringlichster Nothwendigkeit erscheint; daß dagegen im Juni 1673 die letzte Aussicht auf die Möglichkeit einer solchen Ablenkung durch den Türkenkrieg verschwindet: so leuchtet ein, wie das Jahr 1672 gerade der passende Zeitpunkt ist, um den leibniz-boineburg'schen Plan mit einiger Aussicht auf Erfolg geltend zu machen.

Es handelte sich zunächst darum, in welcher Form die Sache an den König von Frankreich gebracht werden sollte. Natürlich mußte nach Außen der ganze Plan sorgfältig verdeckt und geheimgehalten werden. Er war zwischen Boineburg und Leibniz verabredet. Erst im Herbst 1671 wurde die Sache dem Kurfürsten Johann Philipp mitgetheilt und von diesem gebilligt. Dem Könige von Frankreich selbst gegenüber mußte man eine gewisse Zurückhaltung beobachten. Erst wollte man wissen, ob er auf den Vorschlag überhaupt einzugehen geneigt sei, ob er den Zweck annehme; dann erst wollte man ihm in einer ausführlichen Denkschrift die Mittel darlegen zur Verwirklichung des Plans. Es

war die Frage, ob dieser erste Vorschlag dem König mündlich oder schriftlich zu machen sei. Man machte ihn schriftlich. Boineburg schrieb an den König, Leibniz verfaßte in lateinischer Sprache einen kurzen Entwurf, der nur den Zweck betraf, nicht die Mittel der Ausführung *). Beides wurde durch einen diplomatischen Agenten dem Könige vorgelegt noch gegen Ende des Jahres 1671. Man wies darauf hin, daß der Krieg gegen die Holländer selbst am vortheilhaftesten im Orient geführt werden könne.

3. Die Reise nach Paris. Ungewisse Lage.

Der König antwortet nicht. Aber der Staatssecretär Pomponne schreibt unter dem 12. Februar 1672 an Boineburg, der König wünsche, daß sich der Verfasser jenes Memorials näher erkläre **). Darauf hin wird beschlossen, daß Leibniz nach Paris reisen soll. Den 18. März 1672 tritt er die Reise an, beglaubigt durch ein Schreiben von Boineburg. „Hier kommt," schreibt Boineburg an Pomponne, „den der König befohlen hat. So unscheinbar er aussieht, es ist ein Mann, der im Stande sein wird, vortrefflich zu leisten, was er verspricht ***)." Die Reise hat außer dem diplomatischen Motiv noch andere Beweggründe. Leibniz hat für sich wissenschaftliche Zwecke im Auge, die er in Paris am besten verfolgen kann; schon der Aufenthalt in der französischen Weltstadt verspricht seinem Gesichtskreise eine

*) Specimen demonstrationis politicae. De eo quod Franciae intersit impraesentiarum seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest. Concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum. Die Werke von Leibniz Ausgb. O. Klopp. I. Reihe. II. Band. S. 100 flgd.

**) Ebendaselbst. S. 115.

***) Ebendaselbst. S. 125.

große Erweiterung. Dazu kommen einige persönliche Angelegenheiten Boineburgs, die in Paris besorgt sein wollen und ihm anvertraut werden.

Der Köng läßt die Sache in der Schwebe. Leibniz kommt nicht zu einem persönlichen Vortrage; er wird auch nicht ausdrücklich abgewiesen. Unterdessen ist schon der Krieg gegen Holland in vollem Gange. Der Kurfürst von Mainz bringt selbst den Vorschlag der ägyptischen Expedition an das französische Cabinet. Und der Staatssecretär Pomponne, damals im Lager vor Doesburg, giebt dem Gesandten die bezeichnende Antwort: „ich sage nichts über die Pläne eines heiligen Kriegs; aber Sie wissen, solche Pläne haben seit dem heiligen Ludwig aufgehört Mode zu sein *)."

4. Die Denkschriften. Fehlschlagen des Plans.

Deßhalb ist die Aussicht, beim Könige selbst Erfolg zu haben, noch nicht verloren. Denn gerade in dieser Zeit kommt es zum diplomatischen Bruch zwischen Frankreich und der Pforte. Leibniz verfaßt in Paris eine ausführliche und genaue Denkschrift über den Vorschlag einer ägyptischen Expedition, der dem Könige von Frankreich gemacht werden soll **). Diese Schrift ist für den König bestimmt. In kurzer und gedrängter Fassung schreibt er dieselbe Materie unter dem Titel: „der ägyptische Plan" ***). Diese Schrift ist für Boineburg bestimmt. Schon die kurze Ueberschrift, wie man mit Recht bemerkt hat, setzt als Empfänger einen Mann voraus, der mit der Absicht des Ganzen vertraut

*) Der Brief ist vom 21. Juni 1672.

**) De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio.

***) Consilium Aegyptiacum.

war. Außerdem braucht Leibniz in dieser Schrift Ziffern, deren Bedeutung nur einem schon Eingeweihten verständlich sein konnte*). Man kann darüber streiten, wie sich der Abfassung nach die zweite Schrift zur ersten verhält, ob sie früher oder später geschrieben, ob das „consilium“ in Rücksicht auf die „justa dissertatio“ ein vorbereitender Entwurf oder ein Auszug ist. Wahrscheinlich ist sie das letztere. So viel aber ist klar, daß die „justa dissertatio“ die Hauptschrift, das „consilium“ eine Nebenschrift ist.

Beide Schriften haben die Bestimmung, zu der sie verfaßt waren, nicht erfüllt. Die große Denkschrift wurde dem Könige nicht überreicht; die kleine wurde an Boineburg nicht abgeschickt; wahrscheinlich war sie eben vollendet, als Boineburg starb (December 1672). So blieben beide Documente unter den Papieren unseres Leibniz liegen und kamen in seinen Nachlaß, wo sie erst neuerdings aufgefunden worden. Die Sache selbst schlug fehl, und nachdem sich die Mißhelligkeiten zwischen Frankreich und der Pforte ausgeglichen hatten, waren alle weiteren Schritte, die Leibniz that, von vornherein vergeblich.

5. Nachheriges Dunkel.

Leibniz selbst blieb der Idee einer ägyptischen Expedition treu und gedachte derselben noch in seinen späteren Schriften; daß er aber in dieser Angelegenheit diplomatisch thätig gewesen war, hielt er geheim und äußerte sich darüber nur in Briefen an vertraute Freunde. Die beiden wichtigsten Schriftstücke selbst blieben nach seinem Tode verborgen in der Bibliothek von Hannover. So blieb die ganze Sache dunkel. Selbst Eckhart wußte nicht, in welcher Absicht eigentlich Leibniz nach Paris gereist war.

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp). I. R. 1. Bd. Einl. S. LXXVI — LXXXII.

Erst im Jahr 1755 erfuhr man aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Ludolf, den Michaelis herausgab, daß Leibniz nicht bloß die Idee einer ägyptischen Expedition gehabt habe, sondern auf Boineburgs Betrieb von dem Kurfürsten Johann Philipp angewiesen worden sei, eine Denkschrift darüber zu verfassen, um den Plan in Frankreich zur Geltung zu bringen. Mehr erfuhr man nicht. Und vierzig Jahre später erzählte Eberhard von Hörensagen, daß über den Plan einer äpyptischen Expedition leibnizische Handschriften in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt lägen. Genaueres erfuhr man nicht*).

6. Leibniz und Napoleon.

Mit einem Male erhellt sich das Dunkel, und die leibnizischen Entwürfe erregen plötzlich das Aufsehen der Welt. Napoleon macht im Jahr 1798 seine berühmte Expedition nach Aegypten. Es war seine Idee, nicht die des Directoriums, welches ihm, der die Unternehmung gefordert hatte, nachgab. Fünf Jahre später (1803) erklärt eine englische Broschüre, daß Napoleon gethan habe, was einst Leibniz Ludwig XIV gerathen, daß Napoleon die Entwürfe des deutschen Philosophen gekannt und ausgeführt habe. Französische Geschichtsschreiber, wie Thiers und Michaud, sind dieser Ansicht beigetreten; sie haben angenommen, daß Napoleon vor seinem Zuge nach Aegypten die leibnizischen Denkschriften gekannt habe.

Diese Annahme ist falsch. Napoleon hat vor seiner Expedition Leibnizens Pläne nicht gekannt, denn die darauf bezüglichen Denkschriften waren nicht in Paris, sondern in Hannover. Er lernte die leibnizischen Ideen erst keunen, als ihn der Gene-

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp.) I. R. II. Band. Einl. S. XXXV. Vgl. S. XXIX.

ral Mortier im Jahr 1803 von Hannover aus die Abschrift eines jener Documente zuschickte. Er hat die Idee des deutschen Philosophen zu würdigen gewußt; in der geschichtlichen Vorrede zu dem großen Werke über Aegypten findet sich eine dem Andenken des leibnizischen Plans gewidmete Stelle: „der berühmte Leibniz, geboren für alle großen Pläne, hat sich lange Zeit mit diesem Gegenstande beschäftigt und ein ausführliches, handschriftlich gebliebenes Werk an Ludwig XIV gerichtet, worin er die Vortheile auseinandersetzt, die mit der Eroberung Aegyptens verbunden sind *)."

7. Die leibnizischen Denkschriften in England und Frankreich.

Die Kunde von dem leibnizischen Plane und den handschriftlichen Entwürfen in der Bibliothek zu Hannover war nach England gekommen. Unmittelbar nach der Expedition Napoleons wünschte das englische Ministerium diese Documente kennen zu lernen, und von Hannover aus schickte man im Jahr 1799 die Abschrift eines derselben nach London. Auf dieser Mittheilung beruht die Broschüre vom Jahr 1803, in Folge deren man erst in Frankreich auf die leibnizischen Entwürfe aufmerksam wurde. Jetzt erst erfuhr die Welt Näheres von jenen Plänen und Vorschlägen, die einst Leibniz am Hofe Ludwigs XIV gemacht hatte. Hundert dreißig Jahre hatten diese handschriftlichen Entwürfe in völliger Verborgenheit gelegen. Jetzt erregten sie das Interesse der Welt, nachdem der erste Mann dieses Zeitalters die gleiche Idee von sich aus gefaßt und ausgeführt hatte. Beide Denkschriften waren ans Licht getreten, obwohl zunächst in sehr

*) Description d'Egypte. Préf. hist. pg. II.

unvollkommener Weise. Das englische Ministerium hatte eine Abschrift der „justa dissertatio", der General Mortier eine des „consilium aegyptiacum" erhalten. (Auf diesem Wege und in dieser Form kam die zweite, kleinere Denkschrift in die Bibliothek der französischen Akademie im Jahre 1815.)

8. Berührungspunkte zwischen dem leibnizischen Plan und der napoleonischen Expedition.

In der That finden sich in Absicht auf die Eroberung Aegyptens zwischen Leibniz und Napoleon einige Berührungspunkte, die ganz geeignet waren, dem englischen Staatsinteresse in die Augen zu fallen. Leibniz hatte darauf hingewiesen, daß durch die Eroberung und den Besitz Aegyptens Frankreich die Holländer am schwersten treffen könne, indem es ihnen den indischen Handel zerstöre. Dasselbe bezweckte Napoleon auf demselben Wege gegen die Engländer. Leibniz hatte gezeigt, welche Bedeutung für Frankreich die Insel Malta habe, wie wichtig es für Frankreich sei, daß diese Insel dem Orden gehöre. Aus derselben Einsicht hat Napoleon im Frieden von Amiens gefordert und ausgemacht, daß England die Insel dem Orden zurückgebe. Aus derselben Einsicht und dem entgegengesetzten Interesse verweigert England die Rückgabe. Jene englische Broschüre vom Jahr 1803 vertheidigt diese Weigerung und beruft sich in diesem Punkte ausdrücklich auf Leibniz. England will die Insel behalten. So entsteht zwischen ihm und Napoleon ein neuer Krieg. In Folge dieses neuen Krieges kommen die Franzosen im Jahr 1803 nach Hannover, und hier läßt sich Mortier gelegentlich jene Abschrift des leibnizischen Entwurfs geben*).

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp.) I. R. II. Band. Einleitung S. XXXVI—XLVI.

9. Neue Irrthümer und Aufklärung.

So verbreitete sich mit dem Jahre 1803 ein helleres Licht über jenen leibnizischen Plan. Dennoch blieb die eigentliche Grundlage der Sache noch lange im Dunkel. Ja die neue Einsicht, die man gewonnen hatte, erzeugte zugleich über den Hauptpunkt des Ganzen eine Menge von Irrthümern. Dieser Hauptpunkt lag in der Frage: welches ist die eigentliche und ächte Denkschrift, die Leibniz für Ludwig XIV bestimmt hatte? Darüber entstand eine unglaublich große Verwirrung, die aufgeklärt zu haben, das wirkliche Verdienst der jüngsten deutschen, von Onno Klopp gemachten Ausgabe der „Werke von Leibniz" ist.

Die englische Broschüre gab nichts als einen Auszug der großen Denkschrift, die abschriftlich nach England gekommen war. In Hannover selbst kannte man damals noch nicht die ganze Denkschrift. Die beiden aufgefundenen Theile paßten augenscheinlich nicht zusammen. Das Ende des ersten und der Anfang des zweiten Theils machten klar, daß hier eine Lücke war. Die ergänzenden Bogen wurden erst im Jahre 1837 entdeckt. Und die ganze Denkschrift ist erst in der Klopp'schen Ausgabe im Jahr 1864 zum ersten Mal abgedruckt worden.

Der General Mortier hatte eine Abschrift der kleinen Denkschrift („consilium aegyptiacum") erhalten. Diese Abschrift war nicht nach dem Original, sondern selbst nach einer mangelhaften Abschrift genommen; der Text daher incorrect. In dieser Form besaß seit 1815 die Bibliothek der französischen Akademie den leibnizischen Entwurf. Er war dem Inhalte nach vollständig. Die französische Akademie war der Ansicht, daß dieses „consilium aegypaticum" die große, von Leibniz an Ludwig XIV gerichtete Denkschrift sei. Mignet selbst hat diese

Annahme vertheidigt. Nach dem in der Bibliothek des Instituts befindlichen Texte wurde das „consilium aegyptiacum“ zum erstenmal abgedruckt im Jahr 1839 in dem Werke Guhrauers: „Kurmainz in der Epoche von 1672“ *).

Guhrauer, ohne die wirkliche Denkschrift an Ludwig XIV zu kennen, hatte die richtige Einsicht, daß das „consilium aegyptiacum“ diese Denkschrift nicht sein könne. Er hielt dasselbe für ein von Leibniz an den Kurfürsten von Mainz gerichtetes Memorandum.

Dagegen erhebt sich der jüngste Herausgeber der leibnizischen Werke, Foucher de Careil, und verwirrt die Sache vollkommen. Nach ihm irren beide, die Akademie und Guhrauer, aber der letzte am meisten. Die Akademie irrt, wenn sie ihr Manuscript für die wirkliche Denkschrift an Ludwig XIV hält. Guhrauer irrt noch mehr, wenn er meint, daß dieses Manuscript eine vollständige Denkschrift sei. Nach Foucher de Careil ist das „consilium aegyptiacum“ allerdings die an Ludwig XIV gerichtete Denkschrift, aber nicht in der Form, welche die Bibliothek des Instituts besitzt. Diese Form giebt von dem wirklichen „consilium aegyptiacum“ nur ein Summarium, einen bloßen Abriß; die ausgeführte, vollständige Denkschrift ist in der Bibliothek zu Hannover. Foucher de Careil giebt sie in seiner Uebersetzung; aber er giebt sie ohne die Ergänzung, welche die Lücke der beiden Theile ausfüllt; er läßt diese in die Augen springende Lücke bestehen, ohne auch nur den schreienden Hiatus zu empfinden. Er läßt den ersten Theil mit einer Beleuchtung der afrikanischen Grenzländer Aegyptens, Nubien und Abyssinien, schließen und dann läßt er den zweiten Theil unmittelbar so beginnen: „dieses

*) Beilage V. S. 153.

sind unter den europäischen Staaten die Gränzländer des türkischen Reichs u. s. w.*)."

Das wahre Verhältniß finden wir aufgeklärt in der Ausgabe von Onno Klopp. Die beiden Hauptdocumente sind zwei verschiedene Denkschriften desselben Inhalts. Die große, an Ludwig XIV gerichtete Denkschrift ist die „justa dissertatio". Die kleine, summarische, an Boineburg gerichtete Denkschrift, die sich zu jener großen wahrscheinlich als ein selbständiger Auszug verhält, ist das „consilium aegyptiacum". Werfen wir nun einen Blick auf die bedeutungs- und gehaltvolle Schrift selbst.

II.

Die Denkschrift**).

Wir folgen dem Hauptgange der leibnizischen Gedanken, um von der Verfassung und Methode dieser Denkschrift eine nähere Vorstellung zu gewinnen. Das Erste ist, daß die Bedeutung und Wichtigkeit des Unternehmens in hellstes Licht gesetzt wird. Dann wird gezeigt, daß diese wichtige und folgenreiche Unternehmung in ihrer Ausführung keineswegs schwer ist, daß die in der

*) Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. V. Introd. pg. I flgd. Vgl. pg. 204. 205. — Werke von Leibniz (O. Klopp) Einleitung S. LXXVI—LXXXIV. Vgl. zur Kritik der französischen Ausgabe Allg. Augsb. Zeitg. Beil. Nr. 235. Jahrg. 1864.

**) Das „consilium aegyptiacum" umfaßt in zwei Theilen 24 Paragraphen. Der erste Theil ist historisch, der zweite politisch. Die „justa dissertatio" umfaßt in fünf Theilen 58 Capitel. Der erste Theil (Cap. 1—4) handelt von der Wichtigkeit des Unternehmens; der zweite (Cap. 5—52) von der Leichtigkeit der Ausführung; der dritte (Cap. 53—55) von der Sicherheit der Sache; der vierte (Cap. 56—57) von der günstigen Zeitlage; der fünfte (Cap. 58) von der Gerechtigkeit der Unternehmung.

Sache gelegenen Hindernisse, genau betrachtet, gering und leicht zu überwinden sind. Die Gefahren, die von Außen drohen könnten, sind nicht zu fürchten. Der Erfolg ist nicht bloß groß, nicht bloß leicht zu gewinnen, sondern auch sicher: das ist der dritte Punkt. Jedes Unternehmen hat seine Zeit und fordert, daß ihm der Zeitpunkt günstig sei; es giebt zur Ausführung dieses Unternehmens keinen günstigeren Zeitpunkt als den gegenwärtigen; was daher in dieser Rücksicht geschehen soll, muß bald geschehen: dieß zeigt die Denkschrift in ihrem vierten Hauptpunkte. Aber die Sache könnte noch so groß, leicht, sicher und zeitgemäß sein; sie wäre bedenklich, wenn sie nicht auch gerecht wäre. Diesen Punkt verbürgt der letzte Theil mit der einfachen Erklärung, daß ein solches Unternehmen, wie die Eroberung Aegyptens durch Frankreich, einen weltgeschichtlichen Fortschritt mit sich führt, den Fortschritt des Christenthums und der Civilisation.

Frankreich begehrt die erste, schiedsrichterliche Machtstellung in Europa und die Hegemonie der christlichen Welt. Dieses Ziel zu erreichen giebt es kein besseres Mittel als die Eroberung Aegyptens. Keines ist größer, leichter, gefahrloser, zeitgemäßer und geeigneter zur Begründung der See- und Handelsmacht. Zugleich ist keines ruhmvoller. Dieses Mittel ergreifen, heißt die Thaten Alexanders nachahmen.

Von jeher war Aegypten, das uralte Land der Wunder und Weisheit, von der größten weltgeschichtlichen Bedeutung. Diese Bedeutung hat sich immer von Neuem gezeigt, in den persischen, griechischen, römischen, arabischen Weltkriegen. Die Namen der größten Eroberer sind mit dem Namen Aegyptens verbunden: Kambyses, Alexander, Pompejus, Cäsar, Antonius, Augustus, Omar. Hier vollendete sich das persische Weltreich; hier suchte Alexander den Mittelpunkt des seinigen; hier wollte Pom-

pejus seine besiegten Streitkräfte wieder sammeln; dieses Land nannte Augustus seine Provinz. Es galt als die Kornkammer des römischen Reichs.

Die arabischen Eroberungen brachten Aegypten in den Besitz der Saracenen. Dieser Besitz ist der einzige Grund, warum die Kreuzfahrer das heilige Land wieder verloren, der einzige Grund, weßhalb der Islam sich bis jetzt erhalten hat.

In dem englisch-französischen Kreuzzuge weissagte ein gefangener Araber dem Könige von Frankreich, daß ohne den Besitz Aegyptens die Kreuzzüge vergeblich sein würden. Philipp August wollte das Land erobern; Richard Löwenherz war ihm entgegen. Dreimal hat die christliche Welt die Eroberung Aegyptens im Sinne gehabt und versucht: unter Innocenz III, unter Ludwig dem Heiligen, unter dem Cardinal Ximenes. Die erste Expedition scheiterte an der Uneinigkeit der christlichen Führer; die zweite schlug fehl, weil sie unvorsichtig sich zu weit in das Innere des Landes gewagt hate; die dritte beruhte auf dem Bündniß zwischen Spanien, Portugal, England; der Tod Ferdinands machte, daß die Ausführung unterblieb.

So ist die weltgeschichtliche Aufgabe bisjetzt ungelöst geblieben. Die einzige christliche Macht, welche die Sache wieder aufnehmen und erfolgreich durchführen kann, ist Frankreich unter Ludwig XIV.

Die Eroberung Aegyptens ist nie schwer gewesen. An der Schwierigkeit der Sache ist keine jener christlichen Expeditionen gescheitert. Emanuel von Portugal glaubte sich allein der Sache gewachsen. Die Eroberung Aegyptens ist jetzt leichter als je.

Frankreich strebt nach einer Universalmonarchie. Durch Kriege in Europa ist dieses Ziel nie zu erreichen. Der Gewinn in diesen Kriegen ist klein: ein paar Städte am Rhein und in

Belgien; dieser kleine Gewinn ist noch dazu schwierig und gefahrvoll, die Hindernisse sind gewaltig und die Kriege selbst für den Handel Frankreichs schädlich.

Dagegen Aegypten: der Isthmus der Welt, das Band zwischen dem Abend- und Morgenlande, das allgemeine Emporium, der natürliche Stapelplatz des indisch-europäischen Handels, außerordentlich fruchtbar, bevölkert, reich, der Weg nach Ostindien! Aegypten ist das Holland des Orients. Aegypten ist leichter zu erobern als Holland, der ganze Orient leichter als Deutschland.

Und diese Eroberung ist für niemand leichter als für Frankreich. Die ganze Expedition hat den Vortheil einer Seereise. Sie macht in vier bis sechs Wochen den Weg von Marseille bis nach Aegypten; in Candia hat sie zwei Drittel des Weges zurückgelegt, in Malta hat sie eine sichere Station. In Aegypten selbst findet sie das gesündeste Klima, das beste Wasser der Welt und eine so regelmäßige Folge der Jahreszeiten und Witterungen, daß sie ihre Operationen nach dieser Maßgabe genau berechnen und die angemessene Zeit dafür wählen kann.

Die militärischen Streitkräfte des Landes sind nicht zu fürchten; selbst der Zahl nach sind sie nicht groß. Die mächtigsten sind die Janitscharen und Spahis; aber diese selbst sind unsicher und rebellisch. Ueberhaupt ist das Land unkriegerisch und seit Jahrhunderten des Krieges entwöhnt. Dazu kommt, daß die Befestigungen schlecht und kaum widerstandsfähig sind: am mittelländischen Meer Alexandrien, Rosette, Damiette; am rothen Meer Suez und Alcossir; dasselbe gilt von den Castellen der Nachbarländer Syrien und Palästina.

Ebenso wenig ist die Hülfe von Außen zu fürchten. Hier kommen die Türken und die Nachbarvölker Aegyptens in Betracht.

Die Türken werden entweder gar nicht oder sehr spät kommen. Ihre Macht ist entschieden im Sinken, nach Innen faul, nach Außen weit; zur Vertheidigung schlecht, bereit immer nur zum Angriff. Die türkische Seemacht ist unter den Nachfolgern Solimans heruntergekommen, die Landmacht ist verdorben, die Janitscharen in innerer Auflösung. Die Niederlage bei St. Gotthard hat diese Schwäche bewiesen und zugleich vergrößert. Dazu kommt der unfähige politische Zustand, der despotische Druck, der Zwiespalt der Machthaber, das geschwächte Ansehen des Sultans, die Emancipation der Paschas. Dazu kommt, daß mitten im türkischen Reiche selbst, in den wichtigsten Städten desselben, wie Constantinopel, Cairo, Smyrna, Jerusalem, die Franzosen in der christlichen Bevölkerung natürliche Bundesgenossen finden. Und wie locker das Band ist, welches Aegypten mit der Türkei verbindet, hat vor wenigen Jahren (1660) der Aufstand unter Achmet Pascha gezeigt.

Die französische Expedition hat demnach die Türken wenig zu fürchten. Noch weniger die Nachbarvölker Aegyptens: die Araber wollen Freiheit, die Nubier sind zum Abfall geneigt, die Abyssinier sind leicht für Frankreich zu gewinnen, die Georgier sind der türkischen Herrschaft feindlich gesinnt.

So gering sind die Hindernisse, welche der französischen Expedition von Seiten des Orients im Wege stehen. Sie sind noch geringer von Seiten Europas. Der Kaiser, Polen und Rußland haben selbst die Türken zu fürchten; sie werden die französische Expedition aus eigenem Interesse eher begünstigen als hindern; namentlich wird der Kaiser sich den Türken gegenüber eher mit Frankreich verbinden, als sich demselben feindlich entgegenstellen. Wenn aber Oestreich und Frankreich vereinigt sind, so ist Niemand in Europa zu fürchten. Schweden geht mit Frank-

reich, Dänemark sorgt für seine eigene Sicherheit. Der Clerus und der Pabst sind von selbst auf der Seite, die gegen die Türken steht. England, Spanien und Portugal werden in dieser Sache nichts gegen Frankreich unternehmen. So bleibt nur Holland übrig. Hollands Macht liegt im Handel; die Macht seines Handels liegt in Indien; das einzige Mittel, Hollands Macht zu brechen, ist die Eroberung Aegyptens, die Frankreich den Weg nach Indien öffnet und dem indischen Handel die Richtung nach Frankreich giebt.

Und selbst wenn ernsthafte Gefahren zu fürchten wären, was der Fall nicht ist, so würde Frankreich doch mit dieser Expedition nichts aufs Spiel setzen, denn es macht eine Unternehmung, die es in jedem Augenblick wieder abbrechen kann.

So wichtig, so leicht, so sicher ist die ägyptische Expedition in der Hand Ludwigs XIV. Sie ist zugleich den Plänen des Königs vollkommen entsprechend und ganz in der Richtung dieser Pläne. Was der König begehrt, ist die gebieterische Machtstellung Frankreichs, die Vernichtung Hollands, der Ruhm seines Namens. Diese Ziele erreicht er sämmtlich durch den Besitz des indischen Handels, durch die Eroberung Aegyptens; er kann sie durch kein anderes Mittel besser und schneller erreichen. Und dazu ist der gegenwärtige Zeitpunkt der günstigste. Jetzt ist der König vollkommen Herr über Krieg und Frieden, er hat völlig freie Hand; die Zeiten können sich ändern, und was der König jetzt unterläßt, wird er später vielleicht nicht mehr thun können. Darum möge man den Augenblick ergreifen und schleunig diese erfolgreiche Sache unternehmen und ausführen.

Dieß ist im Großen und Ganzen der in der Denkschrift ausführlich entwickelte und in allen Einzelnheiten begründete Plan. Ludwig XIV war kein Mann für weittragende Ideen; es war

bei diesem Charakter vorauszusehen, daß er auf die leibnizischen Entwürfe nicht einging. Der Gang der politischen Dinge nahm eine Wendung, die bald jede Aussicht auf Erfolg unmöglich machte. Ein Unterstützungspunkt fiel nach dem andern. Leibniz vertrat mit seinem Plane zugleich die Idee des Kurfürsten von Mainz. Der Kurfürst starb schon im Februar 1673. Damit war Leibnizens diplomatische Mission in dieser Sache zu Ende. Er hatte auf das Zerwürfniß zwischen Frankreich und der Pforte gerechnet. Im Juni 1673 war das Einvernehmen beider Mächte wiederhergestellt. Damit schwand die letzte Aussicht auf einen Krieg Frankreichs gegen die Türkei. Aber Leibniz hatte eine weltgeschichtliche Aufgabe richtig begriffen, und am Ende des folgenden Jahrhunderts kam Napoleon, um sie zu lösen.

Siebentes Capitel.

Aufenthalt in Paris und London.

1672 — 1676.

I.

Geschäfte für Mainz und Boineburg.

1. Gesandtschaft nach London.

Den Hauptzweck seiner pariser Reise hatte Leibniz verfehlt, und wenn sein Aufenthalt in der Hauptstadt Frankreichs nur diesen Zweck gehabt hätte, so wäre er von kurzer Dauer gewesen. Aber er brachte noch andere Aufträge mit, die ihm Boineburg von sich aus anvertraut hatte, und er empfing bald auch von dem Kurfürsten die Weisung, an weiteren diplomatischen Geschäften theilzunehmen. Indessen was ihn persönlich in Paris vor Allem festhielt und beinahe bewogen hätte, dort zu bleiben, waren nicht die fremden Geschäfte, die er zu führen hatte, sondern seine eigenen wissenschaftlichen Interessen, die in der französischen Weltstadt die größte Nahrung und Erweiterung fanden. Wir wollen erst jene Geschäfte und dann diese Interessen näher ins Auge fassen.

Nachdem der niederländische Krieg ausgebrochen und das deutsche Reich davon mitbetroffen war, wünschte der Kurfürst

von Mainz, daß die deutschen Reichsangelegenheiten von den allgemeinen Friedensverhandlungen nicht getrennt werden und darum der Friedenscongreß allein in Köln stattfinden möchte. Die Könige von Frankreich und England dagegen wollten separate Friedensverhandlungen in Köln und Dünkirchen. Der Kurfürst schickte zu jenem Zweck eine außerordentliche Gesandschaft nach Paris, die den Auftrag hatte, Ludwig XIV für den kurmainzischen Vorschlag zu gewinnen; wenn der König nicht darauf einginge, sollte sie sofort nach London gehen, um auf das Kabinet Karls II in gleichem Sinne zu wirken, und von dort unmittelbar über Holland zurückkehren. An der Spitze der Gesandtschaft stand der Obermarschall Schönborn, Neffe des Kurfürsten und Schwiegersohn Boineburgs. Leibniz sollte an der Gesandtschaft Theil nehmen und sie nach London begleiten. Die Sache schlug fehl sowohl in Paris als in London. Im Januar 1673 war die Gesandtschaft nach London abgereist; während sie hier verhandelte, starb der Kurfürst von Mainz (12. Februar 1673), und nun kehrte Schönborn nicht, wie er anfänglich gesollt, unmittelbar über Holland, sondern über Paris zurück, wo er mit Leibniz im März 1673 wiedereintraf. Ludwig XIV ging jetzt auf den Vorschlag des allgemeinen Friedenscongresses ein, indessen zerschlugen sich die Unterhandlungen und endeten mit der Kriegserklärung des Reichs gegen Frankreich. Schönborn kehrte nach Mainz zurück, Leibniz blieb in Paris; er erhielt von dem neuen Kurfürsten, Karl Heinrich von Beilstein-Metternich, die Erlaubniß, noch eine Weile „ohne Gefahr des Dienstes" sich in Paris aufzuhalten. Schönborn schrieb es ihm (Mai 1673) mit der Bemerkung, daß in großen Sachen zur Zeit nichts zu thun und Leibniz in Paris vorderhand nicht „in negotiis" zu brauchen sei*).

*) Leibniz war dem neuen Kurfürsten bekannt; er hatte ein Fest-

Von jetzt an war Leibniz nur noch dem Namen nach in mainzischen Diensten; im Uebrigen erhielt er von Mainz weder Aufträge noch Einkünfte mehr; nicht einmal der rückständige Gehalt wurde ihm gezahlt, seine Bitten wurden im Hinblick auf die herrschende Geldnoth abschlägig beschieden, und der ihm wohlgesinnte Schönborn selbst mußte Leibniz zuletzt den schlechten Trost geben, daß die Freigebigkeit der Fürsten nicht über den Ruin ihrer Staaten hinausreiche*). Unter diesen Umständen konnte Leibniz in die mainzischen Verhältnisse nicht wohl zurückkehren, und da seine eigenen Vermögensumstände ihm nicht erlaubten, sich durch den Kauf einer einträglichen Stelle in Paris anzusiedeln, so mußte ihm zuletzt der Ruf eines deutschen Fürsten, der ihm ein Amt und Einkünfte anbot, willkommen sein.

2. Boineburgs Forderungen.

Die beiden politischen Hauptgeschäfte, mit denen Leibniz im ersten Jahr seines pariser Aufenthalts zu thun hatte, waren das ägyptische Project und die mainzische Gesandtschaft. Daneben hatte er persönliche Aufträge von Boineburg, die ihn von verschiedenen Seiten in Anspruch nahmen. Seit dem Jahr der Kaiserwahl (1658) war das französische Kabinet gegen Boineburg zur Zahlung einer Rente und Pension verpflichtet; seit 1664, also seit einer Reihe von Jahren, hatte es diese Zahlung unterlassen. Boineburg hatte seine Ansprüche von Neuem geltend gemacht und ließ sie jetzt durch Leibniz persönlich vertreten. Dieser be-

---

gedicht an ihn gerichtet, als er, damals Bischof von Speier, zum Coadjutor von Mainz gewählt wurde, den 15. December 1671. Mit Schönborn war der Kurfürst Karl Heinrich verwandt; sein Bruder hatte die Schwester Schönborns zur Frau.

*) Der Brief ist aus dem Anfang des Jahres 1676.

trieb im Interesse Boineburgs und nach dessen Tode (December 1672) im Interesse der Familie, als deren Mandatar er handelte, die Angelegenheit aufs Eifrigste, und er brachte es endlich so weit, daß wenigstens ein Theil der Forderungen erfüllt wurde, die jetzt der Familie und namentlich dem Sohne Boineburgs zu gut kamen.

3. Leitung des jungen Boineburg.

Dieser Sohn, der in seiner späteren Laufbahn den Ruhm des Vaters noch übertreffen sollte, war Leibnizens Obhut und wissenschaftlicher Leitung in Paris anvertraut worden. Philipp Wilhelm von Boineburg hatte in Straßburg unter Böcler die Staatswissenschaften studirt und war als sechszehnjähriger Jüngling mit seinem Schwager Schönborn bei Gelegenheit jener kurmainzischen Gesandschaft nach Paris gekommen. Hier sollte er seine Studien und Ausbildung vollenden. Am liebsten hätte ihn der Vater selbst begleitet; da er es nicht vermochte, so übergab er ihn der Leitung seines Leibniz. Der letzte Brief, den er an Leibniz schrieb*), legte diesem die Sorge für den Sohn ans Herz. Und Leibniz that, was er konnte, um dem jungen Boineburg nützlich zu werden. So viel wir aus den Berichten an die Mutter urtheilen können, war die Methode, die er als wissenschaftlicher Mentor anwendete, vortrefflich. Er wollte den jungen Mann in Geschichte, Sprache und Schreibart üben; dazu ließ er ihn politische Schriftsteller, namentlich französische, lesen und den Kern der gelesenen Schrift ausziehen und übersetzen. Auch lobt er in seinem Zögling die guten Fähigkeiten sowohl der Fassungskraft als des Gedächtnisses. Trotz dem ergießt er sich gegen die Mutter in Klagen und Beschwerden über die geringe Theilnahme,

*) Vom 9. December 1672.

die der junge Boineburg für diese Art der Beschäftigung an den Tag lege: „der Wille mangelt und sucht er tausend Prätexte seiner Nachlässigkeit.“ Wenn man die Beschwerden, die Leibniz führt, etwas aufmerksam verfolgt, so kann man den großen Mann bedauern, dem sein anvertrauter Zögling so viel zu schaffen macht, aber man kann dem letzteren nicht zürnen. Er ist noch nicht reif genug, um auf einen Leibniz eingehen und ihn würdigen zu können; zugleich ist diese jugendliche Natur so lebensvoll und lebensdurstig, daß sie sich gegen die beständige Aufsicht eines älteren Mannes (Leibniz und der junge Boineburg wohnten gemeinschaftlich), gegen das viele Studiren, Bücherlesen und -ausziehen mit aller Kraft sträubt. Die Methode, die Leibniz anwendete und die ohne Zweifel sehr nützlich sein konnte, war ihm langweilig. „Er hat mehr Lust zu Fatiguen des Leibes als zu den Studien des Gemüths.“ Er möchte auf einer Akademie sein, weil er dort „die Gelegenheit finden wird, mit einem Schwarm junger Leute umzugehen, wonach er sich längst sehnt.“ Mit solchen Neigungen paßte damals der junge Boineburg nicht zu dem zehn Jahre älteren, in ernste Studien versenkten Leibniz, als seinem Mentor. Das Verhältniß löste sich nach kurzer Dauer auf; der junge Boineburg kehrte nach Deutschland zurück und gab durch seine spätere Laufbahn den Beweis, daß man mit sechszehn Jahren ein schlechter Schüler und dreißig Jahre später ein großer Mann sein kann. Dreißig Jahre später war er Statthalter von Erfurt und erwarb sich hier den Beinamen „der große Boineburg“*). Mit Leibniz verkehrte er später in vertraulichem und lebhaftem Briefwechsel.

*) Gottfr. Wilh. Freiherr v. Leibniz. Von Guhrauer. I. Theil. S. 153.

II.
Wissenschaftliche Studien.

1. Französische Sprache und Mathematik.

Die wichtigsten Früchte seines pariser Aufenthalts erndtete Leibniz nicht von seinen diplomatischen und pädagogischen Geschäften, mit denen er, wie wir gesehen, wenig ausrichtete, sondern von den Anregungen und wissenschaftlichen Einflüssen, die ihm die geistige Atmosphäre der Weltstadt zuführte und die er begierig in sich aufnahm. Die Muße, die ihm hier namentlich nach der Rückkehr von London gegönnt war und die er über drei Jahre genießen durfte, sollte für seine eigene Entwickelung, für die Erweiterung seines wissenschaftlichen Lebens, für seinen erfinderischen Geist von der größten Bedeutung sein. In zweifacher Hinsicht sind ihm die Jahre in Paris außerordentlich förderlich gewesen. Er hätte in seinem Zeitalter nie ein europäischer Schriftsteller werden können, wenn er kein französischer geworden wäre. Er ist es in Paris geworden. Und diesem Umstande ist es zu danken, daß in der Geschichte der neueuropäischen Philosophie der deutsche Geist mit Leibniz sogleich festen Fuß gefaßt hat. Wenn von der wissenschaftlichen Größe unsres Leibniz die Rede ist, so weiß jedermann, daß einen wesentlichen und unbestrittenen Theil seines Weltruhms die Bedeutung ausmacht, die er als Mathematiker einnimmt. Dieser Mathematiker ersten Ranges ist er in Paris geworden und konnte, wie damals die Lage dieser Wissenschaft war, eine solche Höhe schwerlich in Deutschland erreichen.

Damals war die französische Literatur die erste Europas und bildete die sogenannte goldene Seite von dem Zeitalter Ludwigs XIV. Sie stand in ihrem vollen Reichthum, als Leibniz

nach Paris kam: Racine war auf dem Gipfel seines Ruhms, Molière am Ende seiner Laufbahn; Leibniz hat den großen Lustspieldichter noch selbst in einem seiner Stücke spielen sehen. Namen, die wir von Descartes her kennen, treten jetzt in Berührung mit Leibniz. Er wird mit Anton Arnauld persönlich bekannt und bleibt mit ihm in philosophischem Verkehr; Pascals mathematische Schriften werden ein Gegenstand seiner Studien und Nacheiferung; Christian Huygens, der Erfinder des Pendels, der Entdecker des Ringes um den Saturn, wird sein Freund und sein Führer in die Tiefen der Mathematik.

2. Mechanische Erfindungen. Rechnenmaschine.

Eine Menge erfinderischer Gedanken und Pläne, die im Gebiet der Mechanik liegen, die er zum Theil schon nach Paris mitbringt, zum Theil hier ergreift, wo die mechanischen Wissenschaften sich so fruchtbar entwickelt haben, reifen schnell im Verkehr mit geübten Technikern und in der Anschauung einer reichen und erfinderischen Industrie. Unter den Plänen, mit denen er sich trägt, finden wir einen, der unsere jüngste Gegenwart vielfach beschäftigt: die Idee eines Taucherschiffs; eine andere Erfindung, welche der Seefahrt dient, will den nautischen Ort ohne Beihülfe der Himmelsbeobachtung bestimmen können; mit einer dritten Erfindung, welche die fruchtbarste Anwendung verspricht, sucht er durch Zusammenpressung der Luft die bewegende Kraft zu verstärken. Am nachhaltigsten aber beschäftigt ihn eine Rechnenmaschine, in deren Erfindung er Pascal nachfolgt und mit diesem nicht bloß wetteifert, sondern ihn übertrifft. Während Pascals Maschine nur für Additionen und Subtractionen geschickt war, vermag die leibnizische große Multiplicationen und Divisionen, sogar Wurzelziehungen auszuführen. Die Erfindung ist

aus dem ersten Jahr seines pariser Aufenthalts; sie wird den Akademien von Paris und London vorgelegt, und die letzte ernennt Leibniz im folgenden Jahre (April 1673) zu ihrem Mitgliede, ein Jahr nach Newton.

3. Differentialrechnung.

Die größte Erfindung, die den Namen Leibniz in der Geschichte der Mathematik verewigt und neben das Genie Newtons als ebenbürtig gestellt hat, sollte er im letzten Jahr seines pariser Aufenthalts machen. Als Leibniz in den ersten Monaten des Jahres 1673 in London war und dort mit berühmten Naturforschern in Berührung kam, stand seine eigene, aus Deutschland herübergebrachte, mathematische Bildung hinter der englisch-französischen noch weit zurück. Er kannte damals noch nicht die unendlichen Reihen und keineswegs gründlich die Geometrie Descartes' und dessen analytische Methode. Das tiefere Studium der Geometrie begann Leibniz erst in Paris, nach seiner Rückkehr von London, unter der Führung von Huygens. Seine früheren mathematischen Speculationen hatten sich vorzugsweise auf die Differenzen der Zahlen bezogen. Jetzt traten diese Beobachtungen, die er seit einem Jahrzehend gepflegt und schon in seiner Schrift über die Combinationskunst dargelegt hatte, in eine fruchtbare Berührung mit seinen neuen geometrischen Studien, und aus dieser Verbindung reifte der erfinderische Gedanke einer neuen, mit den erstaunlichsten Erfolgen in der Geometrie anwendbaren Rechnung, die Leibniz die „Differenzenrechnung" oder „Differentialrechnung" nannte. Diese Erfindung brachte er im Jahr 1676 zu Stande. So bestimmt Leibniz selbst in Briefen, die vierzig Jahre später geschrieben sind, deren Entstehung und Zeitpunkt. Man kann den unermeßlichen Werth die-

ser Erfindung leicht schätzen, wenn man bedenkt, daß durch dieselbe die Continuität und Entwickelung der Größen, also die Größenveränderungen, wie sie in der Natur vorkommen, erst mathematisch bestimmbar und durch den Calcül faßbar gemacht werden. Gerade in dieser Erfindung erscheinen uns Leibnizens mathematisches und philosophisches Genie in einer schönen und vollkommenen Uebereinstimmung. Denn in der That ist der feine und tiefsinnige Begriff, der sein ganzes Denken regulirt und befruchtet, die natürliche Entwickelung der Dinge in ihrem stetigen Verlauf: ein Begriff, der offenbar die continuirlichen Uebergänge von einem Zustande zum andern, also die verschwindenden Differenzen oder die unendlich kleinen Elemente fordert. Was Leibniz in der Größenentwickelung als Mathematiker „Differential" oder unendlich kleine Größen nennt, das nennt er in der Geistesentwicklung als Psycholog „perceptions petites" oder unendlich kleine Vorstellungen.

Geben wir den Grundgedanken der Differentialrechnung mit seinen eigenen Worten. Er schreibt im Jahr 1716 an die Gräfin Kielmansegge: „ich ging weiter fort, und indem ich meine alten Beobachtungen über die Differenzen der Zahlen mit meinen neuen Meditationen in der Geometrie verband, fand ich endlich im Jahr 1676, so weit ich mich erinnern kann, „eine neue Rechnung, welche ich die Differenzenrechnung nannte, deren Anwendung auf die Geometrie Wunder gethan hat." In demselben Jahre schreibt er über denselben Gegenstand noch eingehender und genauer an den Abbé Conti: „ich war noch ein wenig Neuling in diesen Sachen, aber ich fand doch bald eine allgemeine Methode durch willkürliche Reihen und gelangte zuerst zu meiner Differentialrechnung, wobei die Betrachtungen, welche ich, noch sehr jung (in der Schrift de arte combinatoria) über die Diffe-

renzen der Zahlenreihen gemacht hatte, dazu beitrugen, mir die Augen zu öffnen. Denn nicht durch die Fluxionen der Linien, sondern durch die Differenzen der Zahlen bin ich dahin gekommen, indem ich zuletzt in Betracht zog, daß diese, auf stetig zunehmende Größen angewandten Differenzen, im Vergleiche mit den differenten Größen, verschwinden, während sie in den Reihen der Zahlen subsistiren*)."

4. Streit zwischen Newton und Leibniz.

Elf Jahre früher (1665) war Newton auf einem anderen Wege als Leibniz zu einer ähnlichen Erfindung von gleicher Tragweite gekommen. Er hatte (dem von Spinoza her uns bekannten) Oldenburg in London darüber Mittheilungen gemacht (im Juni 1676), die Leibniz durch Oldenburg erfuhr, worauf er diesem in einem Brief vom 27. August 1676 einen Wink über die ihm eigenthümliche Entdeckung gab. So kamen Newton und Leibniz für kurze Zeit in einen durch Oldenburg vermittelten, brieflichen Verkehr, worin sie sich gegenseitig jeder dem andern als Erfinder des neuen Calcüls bemerkbar machten. Newton fürchtete schon, daß ihm die Priorität der Erfindung streitig gemacht werden könnte, und gab deßhalb in einem Briefe an Oldenburg (October 1676), der Leibniz mitgetheilt wurde, ein Anagramm, unter dessen Verhüllung er die Idee seiner Entdeckung aussprach. Leibniz antwortete im folgenden Jahre (Juni 1677), indem er die von ihm erfundene Rechnung ohne Rückhalt auseinandersetzte. Damit war der Verkehr zwischen ihm und Newton zu Ende und zugleich zwischen beiden der Stoff zu einem Prioritätsstreit gegeben.

Zunächst war es Leibniz, der den Ausbruch dieses Streits

*) Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Von Guhrauer. Th. I. S. 172. 173.

veranlaßte. Er veröffentlichte nämlich im Jahr 1684 in den leipziger actis eruditorum die Analysis des Unendlichen als seine Erfindung; hier stellte er sich als den ersten und alleinigen Erfinder dar und erwähnte Newton mit keinem Worte. Zwei Jahre später (1686) erscheinen Newtons „mathematische Principien der Naturphilosophie", in denen er die großen Resultate seiner neuen Rechnung zum erstenmale der Welt mittheilt und seine Methode auseinandersetzt, ohne dabei den Namen Leibniz zu nennen. Aber im zweiten Buche des Werkes giebt er (zu dem zweiten Lehrsatz des siebenten Abschnitts) ein Scholion, worin er mit vornehmer Anerkennung von Leibniz redet, den Briefwechsel vom Jahr 1676, sein Anagramm und die darauf erfolgte Mittheilung der leibnizischen Methode mit der Bemerkung erwähnt, daß diese im Wesentlichen mit der seinigen identisch sei, daß sein Anagramm die Grundlagen beider Methoden enthalte.

Jetzt steht die Angelegenheit so, daß jeder von beiden sich öffentlich für den ersten und alleinigen Erfinder der Unendlichkeitsrechnung erklärt hat. Die wissenschaftliche Bedeutung der Sache tritt zurück gegen den persönlichen Ehrgeiz der Erfinder. Und hier that Leibniz den ersten Schritt, der Newton herabsetzte.

Johann Bernouilli hatte im Jahr 1697 das Problem von der Linie des geschwindesten Falles aufgestellt. Zur Lösung des Problems war eine Frist von anderthalb Jahren gegeben. Newton kehrt eines Abends abgespannt von den Tagesgeschäften nach Hause zurück, findet die Aufgabe vor und löst sie zu seiner Erholung noch vor dem Abendessen. Leibniz fährt von Hannover nach Wolfenbüttel und löst die Aufgabe im Wagen zum Zeitvertreib auf der Reise. Im Jahr 1699 berichtet er in den actis eruditorum über die Auflösungen des Bernouilli'schen Problems und erklärt, daß bei dieser Gelegenheit seine Differentialrechnung

eine glänzende Probe bestanden. Er habe es Bernouilli vorausgesagt, daß nur Solche, die seine Erfindung durchdrungen hätten, dieses Problem würden auflösen können, Männer, wie Jacob Bernouilli, Hospital, Newton. Er stellt also Newton als einen Mathematiker dar, der, ausgerüstet mit der von Leibniz erfundenen Methode, die Aufgabe gelöst habe. So erscheint Newton gar nicht mehr als Erfinder, sondern als abhängig von Leibnizens Erfindung; er erscheint als dessen Schüler.

Jetzt ist die Frage nicht mehr, wer die Erfindung zuerst gemacht, sondern wer sie von dem Andern entlehnt und den falschen Schein der Autorschaft angenommen habe. Aus dem Prioritätsstreit wird ein Plagiatsstreit. Die Sache rückt in das unerquickliche Stadium eines Zanks, in dem sich zwei große Männer gegenseitig herabwürdigen, beide leidenschaftlich gereizt und erbittert, wobei Newton, mit Leibniz verglichen, eine vornehmere Haltung bewahrte und sich persönlich nicht preisgab.

Der nächste Angriff gegen Leibniz kam von den Schülern Newtons, namentlich von einem gewissen Fatio von Duilliers, der jetzt ausdrücklich erklärte, Leibniz habe seine Erfindung von Newton entlehnt. Newton selbst berührte die Angelegenheit nicht persönlich, sondern gab in seiner Optik vom Jahr 1704 die sachliche Erklärung dadurch, daß er diesem Werke seine längst verfaßten Abhandlungen über die Curven beifügte und damit seine Fluxionsrechnung ihrem Ursprunge nach öffentlich darlegte. Im folgenden Jahr (1705) erschien in den actis eruditorum eine Recension dieses Werks, welche Newton geradezu des Plagiats beschuldigte. Die Recension war anonym. Aber in dem Exemplar der Zeitschrift, welches die paulinische Bibliothek in Leipzig aufbewahrt, ist, wie Ludovici berichtet, der Name des Verfassers beigeschrieben. Der Verfasser ist Leibniz. Er ist es, obwohl er es selbst

nicht worthaben wollte. Und so trifft Leibniz allerdings der Vorwurf, daß er in der Aufregung des Ehrgeizes den schlimmen Prioritätsstreit und den noch schlimmeren Plagiatsstreit mit Newton veranlaßt und immermehr entzündet hat. Man kann sich nicht wundern, wenn jetzt die erbosten Schüler Newtons ihn mit schülerhaftem Uebermuth anfielen und den Vorwurf des Plagiats in plumper Weise auf ihn zurückwarfen. Es sollte jetzt nicht genug sein, ihn bloß als den zweiten Erfinder der neuen Analysis zu behandeln; er sollte jetzt seine Erfindung von Newton nicht bloß entlehnt, sondern geradezu entwendet haben. Johann Keil aus Oxford erklärte öffentlich (1708) in den philosophischen Verhandlungen der englischen Akademie, Leibniz habe Newtons Erfindung unter veränderten Formen herausgegeben.

Leibniz nahm diesen Angriff als eine Verleumdung, die er auch in der That war, und forderte von Seiten der englischen Akademie, der beide angehörten, eine ihm genugthuende Erklärung. Jetzt wurde aus dem Streit ein Proceß. Die Akademie ließ durch eine Commission die Acten des Streits untersuchen; man ging von der Annahme aus, daß Newtons und Leibnizens Erfindung dieselbe Sache sei unter verschiedenen Namen und Zeichen, daß sie also bei dem einen von beiden nothwendig secundär und entlehnt sei. Nach dieser Annahme mußte also einer von beiden ein Plagiat begangen haben. Die Entscheidung lag in der Frage: wer von beiden hat die Erfindung zuerst gemacht? Die Chronologie entschied für Newton. So entschied die Akademie von London den 24. April 1712. Leibniz galt als verurtheilt.

Gegen dieses einseitige und ungerechte Urtheil erschien im folgenden Jahre (Juli 1713) ein fliegendes Blatt ohne Namen des Verfassers, das durch die ganze gelehrte Welt verbreitet wurde. Dieses Blatt hatte die Form eines Briefes, in welchem das

Schreiben eines „Mathematikers ersten Ranges" mitgetheilt wurde, das die Beschuldigung des Plagiats auf Newton zurückwarf. Der Mathematiker, der jenes Schreiben verfaßt hatte ohne die Absicht der Veröffentlichung, war Johann Bernouilli in Basel; der Herausgeber jenes fliegenden Blattes war Leibniz selbst. Die Erbitterung beider Gegner war so weit gekommen, daß zuletzt keiner den Andern auch in seiner wissenschaftlichen Bedeutung mehr anerkennen wollte. Leibniz hätte besser gethan, die versteckten Angriffe zu lassen und statt dessen die Geschichte seiner Erfindung öffentlich darzulegen. Als er es wollte, war es zu spät. Sein Tod hinderte ihn, diese Arbeit zu vollenden, aber nicht seinen Gegner, noch den Abgeschiedenen zu verfolgen. Das Urtheil der Akademie von London bestand fort und verdunkelte lange Zeit hindurch das Ansehen unseres Leibniz in England und Frankreich, bis endlich die unverblendete Nachwelt durch eine Reihe sachkundiger und unparteiischer Richter, wie Euler, Lagrange, Laplace, Poisson, Biot, den beiden Männern gerecht wurde und namentlich Leibnizens mathematischen Ruhm wiederherstellte. Es wurde ausgemacht, daß Newton und Leibniz die Unendlichkeitsrechnung unabhängig von einander auf verschiedenen Wegen gefunden haben: jener kam zu dieser Entdeckung durch die Fluxionen der Linien, dieser durch die Differenzen der Zahlen. Newtons Erfindung ist die Fluxionsrechnung, Leibnizens Erfindung ist die Differentialrechnung. Und wenn Leibniz der Zeit nach der zweite Erfinder war, so ist er darum nicht weniger der Erfinder*).

*) Vgl. über die Geschichte des Leibniz-Newton'schen Streits Guhrauer: Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Theil I. Buch I. S. 170—182. Buch II. S. 285—320.

III.

Rückkehr nach Deutschland.

Wir kehren zurück in das Jahr 1676, in welchem Leibniz seine große Erfindung vollendete. Es war das letzte Jahr seines Aufenthalts in Paris. Wir haben bereits erwähnt, warum er nach Mainz nicht zurückkehren und in Paris nicht länger bleiben konnte; wir werden in dem folgenden Capitel sehen, wie es kam, daß er seine nächste und bleibende Stellung in Hannover nahm. Auf seiner Rückkehr nach Deutschland ging er durch London und Amsterdam. Der interessanteste Moment dieser Rückreise ist für uns sein Besuch im Haag bei Spinoza, mit dem er über eine optische Frage ein einzigesmal brieflich verkehrt hatte. Beide hatten in Oldenburg einen gemeinschaftlichen Freund, und außerdem war Leibniz in Paris mit einem Manne bekannt geworden, der in dem Leben Spinoza's eine Bedeutung gehabt hat: mit dem Arzt Franz van den Ende. Noch während Leibniz in Paris lebte, war dort van den Ende als politischer Verbrecher hingerichtet worden (1674)*). Von diesem Mann hat ihm Spinoza erzählt und manches aus seiner eigenen Lebensgeschichte. Damals stand Spinoza am Ende seiner philosophischen Laufbahn, wenige Monate vor seinem Tode, und Leibniz in den Anfängen der seinigen. Aber der Gegensatz, den seine Lehre gegen Spinoza ausprägen sollte, war bereits in ihm entschieden.

---

*) Vgl. Bd. I. Theil II. Cap. VII. S. 119—121. S. 138.

Achtes Capitel.

Leibniz in Hannover.

Die Geschichte seiner hannöver'schen Lebensperiode, namentlich in politischer Hinsicht.

1676—1716.

I.

Berufung nach Hannover.

1. Habbeus von Lichtenstern.

Nach dem Tode Boineburgs und des Kurfürsten Johann Philipp hatte sich das Band, welches Leibniz mit Mainz verknüpfte, immer mehr gelockert und, da unter dem folgenden Kurfürsten sowohl die Aufträge als die Einkünfte ausblieben, sich allmälig ganz aufgelöst. Auch seine Ansiedelungspläne in Paris stießen auf ökonomische Hindernisse. So blieb ihm nichts übrig als wieder eine neue amtliche Stellung im Dienst eines deutschen Fürsten zu suchen. Seit Jahren war er dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg bekannt; ein ihm befreundeter Diplomat hatte schon im Jahre 1669, als Leibniz erst kurze Zeit in Mainz war, den Herzog auf ihn, als ein bedeutendes staatskundiges Talent, aufmerksam gemacht. Dieser Mann, der unsern Philosophen kannte und hochschätzte, war Habbeus von Lichtenstern, damals

schwedischer Agent bei den rheinischen Fürsten, später (seit 1670) dänischer Resident in Hamburg. Der Herzog hatte bei dem Tode seines Kanzlers Langerbeck persönlich Lichtenstern wegen eines Nachfolgers um Rath gefragt und mit Bedauern bemerkt, daß man jetzt tüchtige Leute so wenig finden könne. Darauf hatte ihm Lichtenstern geantwortet, daß die Fürsten gut thun würden, „junge Männer von guten ingeniis" zu suchen und um jeden Preis für ihre Dienste zu gewinnen; bei dieser Gelegenheit hatte er Leibniz genannt*).

2. Briefwechsel mit dem Herzog.

Dieser selbst schreibt an den Herzog und berichtet ihm, mit welchen mannigfaltigen Aufgaben und Arbeiten juristischer, naturwissenschaftlicher, theologischer Art er in Mainz beschäftigt sei; Johann Friedrich findet an der großen Vielseitigkeit Leibnizens Gefallen und wünscht die Fortsetzung dieser brieflichen Berichte. Noch im Herbst des Jahres 1671 lernt Leibniz den Herzog in Mainz oder Frankfurt persönlich kennen und macht ihn bald darauf in einem Briefe, der das Interesse der Biographen in hohem Grade erregen muß, ein vertrauliches Bekenntniß seiner Lebensschicksale, seiner Arbeiten, Erfindungen und Pläne. Wir erstaunen über den in diesem Briefe entfalteten Erfindungsreichthum des fünfundzwanzigjährigen Mannes. Eine Fülle neuer, erfinderischer Ideen wird wie in einem Register aufgerollt: der Plan einer allgemeinen Charakteristik und die große combinatorische Kunst machen den Anfang; dann folgen die neuen naturwissenschaftlichen Untersuchungen über die Bewegung, welche das Gewicht, die Elasticität, den Magnetismus erklären sollen; dann

*) Werke von Leibniz. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe. III. Band. F. Corresp. von Leibniz mit Habbeus von Lichtenstern. S. 216 flg.

die Rechnenmaschine (die er in Paris vollendet); darauf eine Reihe optischer, nautischer, hydrostatischer Erfindungen; dann die neuen Bearbeitungen des Naturrechts und des römischen Rechts, die Untersuchungen auf dem Gebiete der natürlichen und geoffenbarten Theologie; zuletzt gedenkt Leibniz der großen „Staatsinvention", mit deren Entwurf er eben beschäftigt ist und die nichts geringeres enthält als den Plan der Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV. Er bemerkt ausdrücklich, daß er diese Idee dem Herzoge früher mittheile, als selbst dem Kurfürsten von Mainz: ein Beweis, wie vertraulich seine Annäherung an den Herzog von Braunschweig=Lüneburg gemeint ist. Was Leibniz in diesem Briefe über die natürliche Theologie sagt, läßt deutlich erkennen, daß er bereits den neuen Begriff der Substanz deutlich erfaßt hat, der seinem philosophischen System zu Grunde liegt; daß er also über diesen entscheidenden Punkt schon damals (1671) im Klaren war.

Im Frühjahr des folgenden Jahres macht Leibniz die uns bekannte Reise nach Paris. Auch von hier aus berichtet er an den Herzog und stellt diesem seine Dienste zur Verfügung. Der Herzog bietet ihm die Stelle eines Raths mit 400 Thalern Gehalt an (April 1673). Ueber diesen Punkt werden Unterhandlungen geführt und zwar, was charakteristisch genug ist, mit dem Kammerdiener des Herzogs, der im Namen seines Herrn an Leibniz schreibt. Im Februar 1676 wird Leibniz aufgefordert, er möge sobald als möglich nach Hannover übersiedeln. Indessen verzögert sich seine Ankunft bis gegen Ende des Jahres 1676, in welchem Zeitpunkte er in Hannover eintrifft. Es dauert ein Jahr, bis er in seine Stelle als Hof= und Kanzleirath amtlich eingeführt wird*).

*) Vgl. die Werke von Leibniz. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe.

II.

Das Welfenhaus.

1. Wolfenbüttel. Hannover. Celle.

Vierzig Jahre (von 1676 bis zu seinem Tode 1716) hat Leibniz dem hannöverschen Hofe gedient; er hat hier einen dreimaligen Regierungswechsel erlebt und in diesem für die Schicksale des Welfenhauses sehr bedeutungsvollen und günstigen Zeitraum an den Schicksalen, den Personen, der Politik der regierenden Familie unmittelbaren Antheil genommen und durch die Größe und das Ansehen seines Namens den Glanz des hannöverschen Hofes erhöht. Um nun die Reihe äußerer Lebensschicksale und wichtiger Aufgaben, die Leibnizen aus seiner hannöverschen Stellung erwachsen, richtig zu verstehen, werden wir gut thun, uns gleich hier sowohl von der politischen Lage und den Bestrebungen des Welfenhauses während dieser vier Jahrzehende als überhaupt von dem ganzen, für die Geschicke Deutschlands und Europas so wichtigen und ereignißreichen Zeitraum eine geschichtlich übersichtliche Vorstellung zu verschaffen.

Wir finden das Welfenhaus, eine der ältesten fürstlichen Familien Deutschlands, die von Heinrich dem Löwen abstammt und ihren Ursprung durch den Markgrafen Azo bis auf die Karolinger zurückführt, in zwei regierende Hauptlinien getheilt: in die ältere von Braunschweig-Wolfenbüttel und die jüngere von Braunschweig-Lüneburg. Durch die fortgehende Erbtheilung ist die Macht der jüngeren Linie zersplittert; dem Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg war im Jahr 1641 sein Sohn Christian Ludwig in Hannover gefolgt, dessen Nachfolger im Jahr 1665

III. Bd. G. Corresp. von Leibniz mit dem Herzoge Johann Friedrich u. s. f. S. 239—303.

sein jüngerer Bruder Johann Friedrich wurde, der also schon elf Jahre regiert hatte, als Leibniz an seinen Hof kam. Ein anderer älterer Bruder Georg Wilhelm regiert in Celle; ein dritter Ernst August ist weltlicher Fürstbischof von Osnabrück und wird nach dem Tode Johann Friedrichs (1679) Herzog von Braunschweig-Lüneburg.

2. Johann Friedrich.

Johann Friedrich gehörte zu den deutschen Fürsten, die ihre politischen Interessen in der Verbindung mit Ludwig XIV suchten und der es selbst in der Zeit des Reichskrieges mit dem Könige von Frankreich hielt. Das beständige Ziel seiner Reisen, das er immer von Neuem aufsuchte, war Italien; auf seiner dritten italienischen Reise schwor er in Assisi den lutherischen Glauben ab und bekehrte sich zur römischen Kirche. Dieser Uebertritt geschah, wie es scheint, aus wirklicher religiöser Neigung und einer Art Gewissensdrang; wenigstens entschuldigt er damit selbst gegen seine Mutter (in einem Briefe aus Venedig) seine Bekehrung, die natürlich seiner Familie übel auffallen mußte*). Er ist ein eifriger Katholik und begünstigt in diesem Interesse (ähnlich wie Boineburg) die Versuche, die während seiner Regierung zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen gemacht werden. Wir werden von diesen Reunionsversuchen später ausführlich sprechen. Der erste Fürst, dem Leibniz dient, war ein katholischer Kirchen-

*) Der Brief ist vom April 1662. Leibniz dagegen, der die Funeralien des Herzogs geschrieben, setzt hier das Datum seiner Bekehrung in den Februar 1651. Vgl. Werke von Leibniz. (Onno Klopp). I. R. IV. Bd. S. 504 flg. O. Klopp giebt als Datum den Herbst 1661. S. Einleitung XXXIX. Den Widerspruch dieser Angabe mit den „Funeralien" hat er nicht erklärt.



und Reichsfürst; der erste weltliche Fürst, dem er dient, ist ein Apostat der lutherischen Kirche, ein Convertit der katholischen; dasselbe war Boineburg, der erste Staatsmann, mit dem sich Leibniz befreundet hatte. Diese Umstände haben ohne Zweifel einen mitbestimmenden Einfluß auf die Theilnahme gehabt, die Leibniz schon in Mainz an den Reunionsideen, später in Hannover an den Reunionsgeschäften und Unterhandlungen nimmt. Auf seiner vierten Reise nach Italien macht Johann Friedrich (in Mainz oder Frankfurt) Leibnizens persönliche Bekanntschaft (1671). Auf einer fünften Reise nach Italien begriffen, stirbt er den 18. October 1679 in Augsburg.

Die Ziele der welfischen Politik sind rein dynastischer Art; die Bestrebungen des Welfenhauses in Braunschweig-Lüneburg verfolgen von Stufe zu Stufe die Erhöhung und Steigerung seiner reichsfürstlichen Geltung und Macht. Die beweglichen politischen Stellungen, welche der hannöversche Hof jetzt in französischem, jetzt in kaiserlichem Interesse, erst für, dann gegen die kirchliche Reunion einnimmt, sind seinen dynastischen Zielen untergeordnet und durch dieselben bedingt. Und die politischen Verhältnisse lagen in den nächsten Jahrzehenden so, daß sie diesen Bestrebungen außerordentlich günstig sein mußten.

Schon unter Johann Friedrich kommt dieser dynastische Eifer des Welfenhauses bei der ersten Gelegenheit, die sich zeigt, deutlich zum Vorschein. Eine solche Gelegenheit bietet der Friedenscongreß zu Nimwegen im Jahr 1676. Der Herzog von Hannover beansprucht die Gesandtschaftshoheit, nämlich das Recht, den Congreß durch wirkliche Gesandte beschicken zu dürfen in gleicher Weise, wie die Kurfürsten. So entsteht der bekannte Streit über das Gesandtschaftsrecht deutscher Reichsfürsten. In diesem Streit ist ein politischer Rangstreit enthalten zwischen

den Fürsten und Kurfürsten des Reichs, mit welchen letzteren jene in Rücksicht der Gesandtschaftshoheit gleichstehen wollen. Diese staatsrechtliche Streitfrage empfängt Leibniz gleich bei seinem Eintritt in die hannöverschen Verhältnisse. Sie giebt ihm das Thema einer neuen ausführlichen Staatsschrift „über das Souveränetäts- und Gesandtschaftsrecht der deutschen Reichsfürsten“: eine Abhandlung, die Leibniz unter der charakteristischen pseudonymen Bezeichnung „Caesarinus Furstenerius“ verfaßt und im Jahr 1677 veröffentlicht hat. Dasselbe Thema behandeln seine französisch geschriebenen „Unterredungen zwischen Philaret und Eugen über das Recht der Gesandtschaft“, die den Inhalt der erstgenannten Schrift im Auszug geben*).

3. Ernst August.

a. Die Primogenitur.

Unter dem Bruder und Nachfolger Johann Friedrichs, dem Herzoge Ernst August, war nun das nächste und unmittelbare Ziel des braunschweig-lüneburger Hauses die Kurwürde: dieses Interesse macht den Herzog kaiserlich gesinnt; dieser politische Beweggrund macht ihn den kirchlichen, vom Kaiser geförderten Reunionsbestrebungen geneigt. Um aber die Macht des hannöverschen Hauses zu vergrößern und zu stärken, ist vor Allem nöthig, daß der fortschreitenden Zersplitterung durch Erbtheilung

*) Caesarini Furstenerii tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae. Amst. 1677. Entretiens de Philarète et d'Eugène sur le droit d'ambassade. Duisb. 1677. Die erste Schrift erlebt im ersten Jahre ihrer Veröffentlichung sechs Auflagen. Dieß hat eine zweite, von Leibniz schon vorbereitete Auflage der „Entretiens“ gehindert. Vgl. Werke von Leibniz. (Onno Klopp.) I. R. IV. Bd. III. Bd. (Einl. S. XLII. flg.).

ein Ziel gesetzt und die Primogenitur in dem braunschweig-lüneburgischen Zweige der Welfen eingeführt wird. Ernst August hat sich in dieser Rücksicht ein großes Verdienst um sein Geschlecht erworben und ist als Stifter der Primogenitur, die im Jahre 1683 die kaiserliche Bestätigung erhielt, mit Recht „der zweite Gründer des Welfenhauses" genannt worden. Wir bemerken, daß in diesem Punkte Leibniz die Politik des Herzogs eifrig vertheidigt hat, namentlich gegen den Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, der die Primogenitur in der jüngeren Linie des Welfenhauses ungünstig ansah. Der Herzog Anton Ulrich (auch in der Literatur jener Zeit als Romanschriftsteller bekannt) war seit 1685 Mitregent seines Bruders Rudolf August. Seit 1680 stand Leibniz mit dem wolfenbüttler Hofe in Verkehr und wurde dort gern empfangen*).

b) Hannover — Celle.

Mit der Absicht auf die Primogenitur verbindet sich folgerichtig der Wunsch, die beiden in Hannover und Celle regierenden Linien des braunschweig-lüneburg'schen Hauses zu vereinigen. Auch dieser Schritt gelingt gleichzeitig mit der Erklärung der Primogenitur. Die beiden Brüder Ernst August von Hannover und Georg Wilhelm von Celle, die Leibniz etwas lobrednerisch „die fürstlichen Dioskuren" genannt hat, verbinden ihre Häuser durch eine Heirath. Der älteste Sohn des Herzogs von Hannover, Georg Ludwig, vermählt sich im Jahr 1682 mit der Prinzessin Sophie Dorothea von Celle. Diese Heirath war für die Machtinteressen der Welfenfamilie ebenso ersprießlich, als sie für die Prinzessin unglücklich ausfiel und tragisch endete: bekanntlich

*) Werke von Leibniz. (Onno Klopp.) I. Reihe. V. Bd. c. die Feststellung der Primogenitur im Welfenhause. S. 103—151. Nr. II.

hängt mit der Geschichte dieser Ehe das dunkle Schicksal vom Grafen Königsmark zusammen. Leibniz hat aus den beiden Häusern Braunschweig-Lüneburg und Braunschweig-Wolfenbüttel zwei exemplarisch unglückliche Ehen hervorgehen sehen, bei denen das politische Interesse zwei edle Frauen herzlos geopfert hat. Das erste dieser Opfer war die Prinzessin von Celle, das zweite die Prinzessin von Wolfenbüttel, die Tochter Anton Ulrichs, die im Jahre 1711 mit dem Sohne Peters des Großen vermählt wurde*).

*) Die Einführung der Primogenitur erregte natürlich die Mißgunst und das Widerstreben der jüngeren Prinzen des Hauses, die in kaiserlichen Diensten waren und in ihrem Widerstande gegen das Recht der Erstgeburt und die Untheilbarkeit der braunschweig-lüneburgschen Territorien von den Herzögen der älteren Linie unterstützt wurden. Mit diesem unseligen Primogeniturstreit in Hannover werden auch die ehelichen Zerwürfnisse im Hause des Erbprinzen in Zusammenhang gebracht. Der Prinz Maximilian Wilhelm hatte sich zum Sturze des Erbprinzen in eine förmliche Verschwörung mit dem Jägermeister Friedrich von Moltke eingelassen; sie wurde entdeckt, Moltke gefangen genommen und im Juli 1692 hingerichtet, der Prinz blieb in jahrelanger Haft in Hameln und entsagte später für immer seiner Heimath. Die Erbprinzessin wurde der Theilnahme an dieser Verschwörung verdächtigt, und die unwürdige Behandlung von Seiten ihres Gemahls wurde zuletzt so unerträglich, daß sie den Entschluß faßte, in ein französisches Kloster zu fliehen. Um diesen Plan wußte der Graf Königsmark, der sich bereit fand, die unglückliche Fürstin zu retten, und zu ihrer Flucht seinen Beistand leisten wollte. Der Plan und die geheimen Verbindungen wurden entdeckt, und in der Nacht des 2. Juli 1694 wurde Königsmark im Schloß von Hannover überfallen und heimlich ermordet. Die Erbprinzessin wurde als Gefangene nach Ahlden gebracht und ihre Ehe mit dem Kurprinzen im December 1694 geschieden; sie selbst lebte in tiefer Verborgenheit im Schlosse von Ahlden bis 1726. Sie ist die Mutter Georg's II von England (geb. 1683) und durch ihre Tochter Sophie Dorothea (geb.

c) Genealogische Interessen.

Die Einführung der Primogenitur und die Verbindung der regierenden Häuser von Hannover und Celle waren wohlberechnete Stützen des hannöverschen Hofes zur Erwerbung der Kurwürde. Dazu konnten sich die Welfen auf ihre geschichtliche Abkunft, auf die Macht ihrer Vorfahren berufen, die Stammesherzöge gewesen waren. Es war daher nicht bloß eine fürstliche Modesache, sondern lag im Zusammenhange seiner politischen Zwecke, wenn der Herzog Ernst August die Geschichte seines Hauses, die Genealogie der Welfen, deren Abkunft ein holländischer Genealog fabelnd auf den römischen Kaiser Octavius Augustus zurückgeführt hatte, urkundlich dargethan wünschte und diese Aufgabe Leibniz übertrug. So wird Leibniz seit 1685 braunschweig-lüneburg'scher Historiograph und macht zur Lösung seiner Aufgabe und zur gründlichen Untersuchung der archivarischen Quellen eine Reise durch Deutschland und Italien in den Jahren von 1687—1690.

d) Hannover — Brandenburg.

In seiner Bewerbung um die Kurwürde hatte das welfische Haus besonders den Widerstand des ihm benachbarten und stets eifersüchtig von ihm angesehenen kurfürstlich-brandenburg'schen Hauses zu fürchten. Diesen Widerstand zu beseitigen, gab es

1687) die Großmutter Friedrichs des Großen. Ihr böser Dämon am hannöverschen Hofe war die Gräfin Platen, die Geliebte des Kurfürsten Ernst August und, wie man sagt, die verschmähte Liebhaberin des Grafen Königsmark. Sowohl der Kurfürst als der Kurprinz lebten, wie es die sittenlose Zeit mit sich brachte, unter dem Einfluß ihrer Mätressen. Diese häuslichen und ehelichen Zerwürfnisse der schlimmsten Art bilden die dunkle und widerliche Seite des hannöverschen Hofes in der Zeit, als Leibniz dort lebte und wirkte.

kein besseres Mittel als eine Heirath zwischen beiden Familien. Im Jahr 1684 wird die Tochter Ernst August's mit dem Sohn des großen Kurfürsten von Brandenburg, dem Kurprinzen Friedrich, vermählt, der vier Jahre später als Friedrich III seinem Vater folgt und im ersten Jahre des folgenden Jahrhunderts unter dem Namen Friedrich I die Reihe der preußischen Könige beginnt. So wird die Prinzessin Sophie Charlotte von Hannover Kurfürstin von Brandenburg und im Jahre 1701 die erste Königin von Preußen. Die Verbindung der Höfe von Hannover und Berlin wird auch in der Folge für Leibniz wichtig; er geht im Interesse des hannöverschen Einflusses nach Berlin und lebt hier im Vertrauen und in der Freundschaft der geistvollen Königin seine glücklichsten Jahre, zugleich mit zwei großen Aufgaben beschäftigt, nämlich der Gründung der wissenschaftlichen Akademie und der Gründung der evangelischen Union.

e) Die Kurwürde. Das Reichsbanner.

Das Jahr 1692 erfüllte die Wünsche der hannöverschen Hauspolitik; Ernst August wurde der neunte Kurfürst des Reichs: eine Erhöhung, die ihm selbst große Opfer kostete und unter den Reichsfürsten sowohl aus kirchlichen als dynastischen Gründen viel Eifersucht und Widerstand erregte, namentlich bei dem Kurfürsten von Mainz, bei dem Herzog der älteren braunschweig'schen Linie, Anton Ulrich von Wolfenbüttel, und bei den sächsischen Häusern. Leibniz bekam bei dieser Gelegenheit ein unerwartetes Thema zu einer historischen Untersuchung. Für den neuen Kurfürsten mußte ein neues Erzamt gegründet werden. Er sollte das Reichsbanner erhalten. Dagegen protestirte der Herzog von Würtemberg, der das Recht auf die Reichssturmfahne, die seit 1336 bei Würtemberg war, besaß und für sich in Anspruch nahm.

Leibniz hatte nun in einer gelehrten Untersuchung den Unterschied zwischen dem Reichsbanner und der Reichssturmfahne auseinanderzusetzen.

4. Englische Thronfolge.

Die Kurfürstin Sophie. Georg Ludwig.

Der Kurfürst Ernst August starb 1698. Sein Nachfolger Georg Ludwig sollte in der emporsteigenden Macht des Welfenhauses ein noch höheres Ziel erreichen, worauf die Aussicht seit einem Jahrzehend dem Hause Hannover eröffnet war. Die englische Revolution vom Jahre 1688 hatte Jacob II, den letzten männlichen König aus dem Hause Stuart, gestürzt und dessen Schwiegersohn Wilhelm III von Oranien auf den Thron Englands gebracht, dem im Jahr 1702 gemäß der angeordneten Erbfolge seine Schwägerin Anna folgte, die zweite Tochter des vertriebenen Königs. Kurz vor dem Tode Wilhelms III hatte ein Parlamentsbeschluß die Thronfolge in England dahin bestimmt, daß alle katholischen Glieder des erbberechtigten Hauses der Stuarts von der Krone ausgeschlossen und nur die protestantischen successionsfähig sein sollten. Mit Wilhelm III war die englische Thronfolge in die weibliche Linie der Stuarts übergegangen. Nach dem Thronfolgegesetz vom Jahre 1701 mußte nach dem Tode der Königin Anna als nächste Erbin der Krone Englands die verwittwete Kurfürstin Sophie von Hannover gelten, die durch ihre Mutter Elisabeth eine Enkelin Jacobs I von England (eine Urenkelin der Maria Stuart) war. Der nächste Erbe der Kurfürstin Sophie war deren Sohn Georg Ludwig; und da jene einige Wochen früher als die Königin Anna gestorben war (sie starb, vierundachtzig Jahr alt, den 8. Juni 1714), so bestieg nach dem Tode Anna's (den 1. August 1714) der Kurfürst Georg Ludwig

von Hannover als Georg I den Thron Englands. Mit ihm beginnt die Personalunion zwischen England und Hannover. So hoch waren die Welfen in kurzer Zeit gestiegen. Als Leibniz in ihre Dienste trat, suchte der Ehrgeiz des Herzogs von Hannover nur in dem Gesandtschaftsrecht mit den deutschen Kurfürsten zu wetteifern; zwei Jahre vor seinem Tode sah Leibniz in dem Hause Hannover den deutschen Kurhut mit der englichen Königskrone vereinigt. Von der Theilnahme an der hannöver'sch-englischen Politik blieb Leibniz ausgeschlossen, so lebhaft er eine Stellung in London unter dem neuen Könige wünschte. Georg Ludwig war nicht der Mann, um einen Leibniz zu schätzen. Er sah in ihm nur den Polyhistor, „das lebendige Wörterbuch", wie er ihn nannte, und er gefiel sich auch wohl in dem Ruhme, zwei Reiche zu besitzen, in deren einem Leibniz, in dem anderen Newton lebte; im Uebrigen würdigte er Leibnizens Thätigkeit nach dem engsten Maßstabe.

III.

Leibnizens Doppelstellungen.

1. Hannover und Wolfenbüttel.

Leibnizens Stellung beschränkte sich während der ersten fünfzehn Jahre seiner hannöver'schen Periode auf den Hof von Hannover, wo er in dem Vertrauen, der Anerkennung und den geistigen Interessen der Herzogin Sophie seine mächtigste Stütze fand. Die nächsten fünfzehn Jahre waren die einflußreichsten und glücklichsten seines Lebens. Seine Stellung wurde erhöht, sein Wirkungskreis über die Grenzen des hannöver'schen Hofes erweitert. Nach seiner Rückkehr von der italienischen Reise ernannte ihn der Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel zum Vorstand der wolfenbüttler Bibliothek. Er war seitdem Biblio-

thekar in Hannover und Wolfenbüttel und hatte damit eine Doppelstellung an den beiden braunschweig'schen Höfen. Die verwandtschaftlichen Verbindungen, welche diese beiden Höfe, der eine mit Preußen, der andere mit Rußland eingingen, kamen auch dem Ansehen Leibnizens zu gute und wirkten vergrößernd auf seine Stellung und seinen Einfluß.

2. Verhältniß zu Peter dem Großen.

Durch die Verbindung des wolfenbüttler Hofes mit Rußland kommt Leibniz in Berührung mit Peter dem Großen. Die erste Unterredung mit dem Czaren hatte er zu Torgau (1711), wo die Vermählungsfeier der Prinzessin von Wolfenbüttel mit dem Großfürsten Alexei stattfand. Im folgenden Jahre lud Peter der Große den Philosophen zu einer neuen Unterredung nach Karlsbad ein, und von hier begleitete Leibniz den Czaren nach Dresden; die dritte und letzte Zusammenkunft zwischen beiden war zu Pyrmont 1716. Die civilisatorischen Pläne Peters des Großen begegneten in Leibniz einem gleichgesinnten und verwandten Geiste. Der Czar wollte auf Leibnizens Vorschlag wissenschaftliche Untersuchungen in Rußland, namentlich über die magnetische Declination anstellen lassen und in Petersburg eine Akademie stiften, deren Plan Leibniz entwarf, die aber erst nach dem Tode des Czaren zu Stande kam. Auch verfaßte Leibniz im Auftrage Peters des Großen Pläne über die Verbesserung und Einrichtung der russischen Gerichtsordnung, womit er sich eine kaiserliche Pension verdiente.

3. Hannover und Berlin. Die beiden Kurfürstinnen.

Durch die Verbindung des hannöverschen Hofes mit Brandenburg (Preußen) trat Leibniz mit der Zeit in eine diplomati-

sche Beziehung zu dem Hofe von Berlin, die sich allmälig zu einer einflußreichen und vertrauten Stellung ausbildete. Er gewann eine ähnliche Doppelstellung an den Höfen von Hannover und Berlin, wie er sie in Hannover und Wolfenbüttel schon gewonnen hatte, nur daß seine Stellung in Berlin bei weitem wichtiger war, als die in Wolfenbüttel. Diese Stellung wurzelte in dem Vertrauen und der Freundschaft, die ihm die beiden fürstlichen Frauen, Mutter und Tochter, die Kurfürstin Sophie von Hannover und die Kurfürstin Sophie Charlotte von Brandenburg schenkten. Das Interesse dieser Fürstinnen kam seinen Wünschen entgegen. Es handelte sich darum, das gute Einverständniß der beiden Höfe aufrecht zu halten, den hannöverschen Einfluß in Berlin zu sichern, die dortigen Verhältnisse geschickt zu beobachten und zu lenken. Leibniz erbot sich selbst zu diesem Zwecke in einer geheimen an die Kurfürstinnen gerichteten Denkschrift; nur müsse man ihm gleichsam als Hülle seiner diplomatischen Sendung einen Platz in Berlin, eine Art Intendanz über Künste und Wissenschaften bewirken, der ihn zu einem zeitweiligen Aufenthalt an dem dortigen Hofe berechtige und verpflichte. Die Sache gelang. Leibniz wurde im Mai des Jahres 1700 vom Kurfürsten Friedrich III nach Berlin eingeladen; die Akademie der Wissenschaften wurde in demselben Jahre, am Geburtstage des Kurfürsten, den 11. Juli, gestiftet und Leibniz am folgenden Tage zu ihrem lebenslänglichen Präsidenten ernannt. Damit war seine öffentliche Stellung in Berlin gegründet und für die nächsten Jahre theilte sich sein Aufenthalt zwischen die beiden Höfe. Mit Vorliebe kehrte er nach Berlin zurück. Hier erwarteten ihn die schönen Tage von Lützenburg (Charlottenburg), wo er mit seiner königlichen Schülerin philosophirte und gemeinschaftlich mit ihr den Bayle las. Der plötzliche Tod der Königin (1705)

nahm seinem Aufenthalte in Berlin den größten Reiz und zugleich die mächtigste Stütze. Es war der schmerzlichste Verlust, den er in seinem Leben erfuhr. Die Anerkennung, wie viel in dieser Fürstin Leibniz verloren hatte, war so allgemein, daß ihm die fremden Gesandten förmliche Condolenzbesuche abstatteten. Die Königin Sophie Charlotte wußte den großen Philosophen zu würdigen. Sie liebte und suchte die Wahrheit eben so sehr, als der König die Pracht. Auf ihrem Sterbebette, so erzählt ihr philosophischer Enkel, Friedrich der Große, soll sie zu einer ihrer Frauen, die in Thränen zerfloß, gesagt haben: „beklagen Sie mich nicht, denn ich gehe jetzt, meine Neugier zu befriedigen über Dinge, die mir Leibniz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts; und dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauspiel eines Leichenbegängnisses, welches ihm neue Gelegenheit giebt, seine Pracht zu entfalten." „Diese Fürstin," sagte Friedrich der Große, „hatte das Genie eines großen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte, daß es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen. Dieser Philosoph war Leibniz, und wie Diejenigen, welche vom Himmel privilegirte Seelen erhalten haben, den Königen gleich werden, so schenkte sie ihm ihre Freundschaft." — Wenn Leibniz unter dem Schutze der Königin das ganze Ansehen seiner Doppelstellung genossen hatte, so sollte ihm bald nach ihrem Tode die mißliche Seite dieses diplomatischen Zwischenlebens fühlbar werden. Mißtrauen und Eifersucht wurde von beiden Seiten, am Hofe zu Hannover wie zu Berlin, gegen ihn rege gemacht, und die argwöhnische Atmosphäre, die ihn zuletzt in Berlin umgab, verleidete ihm den dortigen Aufenthalt so, daß er Berlin im Jahre 1711 für immer verließ. Sogar seine eigene Schöpfung, die Societät der Wissen-

schaften, deren Präsident er war, wurde seinem Einflusse entzogen.

Auch die äußeren Würden und Rangbezeichnungen, für welche Leibniz nicht unempfindlich war, strömten ihm zu. Er trug den Titel eines geheimen Justizraths von drei Fürsten: der Kurfürst Ernst August von Hannover hatte ihn 1696 dazu ernannt, denselben Titel verlieh ihm (1700) der Kurfürst von Brandenburg und zwölf Jahre später Peter der Große.

IV.

Stellung zu Kaiser und Reich.

1. Die europäischen Kriege.

Während der vierzig Jahre, die Leibniz in seiner hannöverschen Stellung beharrte, ist Europa und namentlich das deutsche Reich ein fortwährendes Kriegstheater. Zwei große Kriege erfüllen die letzten Jahrzehende des siebzehnten Jahrhunderts: der holländische Krieg und der Reichskrieg, beide durch Ludwig XIV gewaltsam hervorgerufen und in der Absicht geführt, das europäische Uebergewicht Frankreichs zur Entscheidung zu bringen. Zwei große Weltkriege beschäftigen die ersten Jahrzehende des achtzehnten Jahrhunderts: der spanische Erbfolgekrieg und der nordische Krieg. In dem ersten handelt es sich um das Gleichgewicht zwischen der französischen und östreichischen Weltmacht, zwischen den Häusern Bourbon und Habsburg; in dem zweiten um den Fortbestand der nordischen Hegemonie Schwedens, die durch einen der kühnsten Helden gegen den Bund der nordischen Mächte zuerst glücklich aufrecht erhalten wird und am Ende erliegt, um der europäischen Geltung Rußlands Platz zu machen. Leibniz hat den Ausgang dieses Krieges nicht mehr erlebt, aber er hat die beiden größten Helden desselben persönlich kennen ge-

lernt und ist selbst von Peter dem Großen, wie wir erwähnt haben, erkannt und ausgezeichnet worden. Karl XII, den König von Schweden, sah Leibniz, als dieser abenteuerliche und romantische Held des nordischen Krieges auf der Höhe seines Soldatenruhms stand und die eigensinnige Verfolgung des Polenkönigs bis in dessen sächsische Erblande geführt hatte. Es war im Lager zu Altranstädt (1707), wo Karl XII die Gesandten der ersten Mächte Europas empfing und Leibniz wahrscheinlich bei dem Schwedenkönige eine Annäherung der Höfe von Berlin und Hannover vermitteln sollte.

2. Die Kriege mit Ludwig XIV.

Dagegen erlebt Leibniz vollständig die Kriege, welche Kaiser und Reich mit Ludwig XIV führen; er ist als deutscher Patriot, als politischer Schriftsteller und Rathgeber auf das Eifrigste an diesen Kriegen betheiligt. Drei große Friedensschlüsse gehen der politischen Thätigkeit Leibnizens voraus und bedingen den Schauplatz und die Weltverhältnisse, welche er vorfindet, als er zuerst in Mainz mit eigenen Denkschriften in die europäischen Fragen eingeht: der westfälische Friede (1648), der pyrenäische (1659) und der Friede von Aachen (1668). Jeder dieser Tractate bezeichnet einen Schritt vorwärts in der anschwellenden Macht Frankreichs. In dem westfälischen Frieden erntet Frankreich die Frucht der Politik Richelieu's: das europäische Gleichgewicht. In dem pyrenäischen Frieden siegt die Politik Mazarins und das Uebergewicht Frankreichs beginnt. Der Friede von Aachen ist die erste Frucht der Eroberungspolitik Ludwigs XIV, dem die Tripelallianz in eben diesem Frieden einen schwachen Damm entgegensetzt.

Drei große Friedensschlüsse erlebt Leibniz in seiner hannö-

verschen Stellung mit der Theilnahme des politischen Denkers und Schriftstellers: den Frieden von Nimwegen (1678), von Ryswick (1697), von Utrecht, Rastadt und Baden (1713 und 1714). Das Uebergewicht Frankreichs ist in fortwährendem Steigen begriffen und das deutsche Reich in fortwährendem Sinken; jenes Uebergewicht gipfelt mit allem Uebermuth der Anmaßung und des Unrechts in dem Frieden von Ryswick; und von den Siegen, die im spanischen Erbfolgekrieg über Ludwig XIV davongetragen werden, erntet das deutsche Reich in den Friedensschlüssen von Utrecht, Rastadt und Baden keineswegs die verdienten Früchte. Das Leben unseres Philosophen fällt in die traurigste Zeit des deutschen Reichs, er erlebt in vollem Maße und mit voller Einsicht die ganze Fülle des deutschen Elends. Zwei Jahre vor dem Ende des dreißigjährigen Krieges wird er geboren, und er stirbt zwei Jahre nach dem Ende des spanischen Erbfolgekrieges.

3. Leibniz als Gegner der französischen Politik.

Wir erinnern uns, wie Leibniz in seinen ersten politischen Schriften nach der Richtschnur des kurmainzischen Systems sorgfältig und genau alle Bedingungen erwogen hatte, welche das deutsche Reich nach Innen und Außen sicherstellen und namentlich der Gefahr eines französischen Krieges vorbeugen konnten. Er hatte richtig vorhergesehen, daß der Damm der Tripelallianz schon in der Auflösung begriffen war, daß ein neuer Krieg von Frankreich her drohte, dessen nächstes Ziel die Niederlande sein würden. Diesen Krieg in der Richtung gegen die Türken abzuleiten, hatte er den Plan der Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV gefaßt, den wir ausführlich kennen gelernt. Der Mittelpunkt seines politischen Denkens war die Sicherheit des deut-

schen Reichs, die Erhaltung des westfälischen Friedens, die Abwendung einer französischen Universalmonarchie, die Dauer des europäischen Gleichgewichts, in welchem Frankreich ein „arbitrium rerum", aber keine auf Gewalt und Eroberung gegründete Herrschaft haben sollte. Alle Mittel, die Leibniz in dieser Absicht vorschlug, hatten zu ihrem ausdrücklichen und wohlberechneten Ziel den Frieden und die Verständigung mit Frankreich. Die Haltung seiner bisherigen Denkschriften war deßhalb im Interesse des deutschen Reichs und dessen Sicherheit gegen Frankreich und Ludwig XIV keineswegs feindlich gestimmt.

Diese Haltung ändert sich in den folgenden Denkschriften und nimmt den entgegengesetzten Charakter, nachdem die Politik Ludwigs XIV sich mit voller Gewalt in eine dem deutschen Reich feindliche Strömung geworfen und immer unverkennbarer mit ihrer Absicht auf Eroberung und Erweiterung ihres Gebietes bis an die Rheingrenze hervorgetreten war. Wir finden Leibniz von jetzt an als den erbitterten Gegner Ludwigs XIV, als den energischen Vertheidiger der Sache des Reichs und des Kaisers.

4. Der erste Reichskrieg.

Schon im Jahre 1672 ist der Krieg gegen die Niederlande im vollen Gange. Der Kaiser und der große Kurfürst von Brandenburg leisten den Holländern Hülfe, die aber durch innere Uneinigkeit und Verrath erfolglos gemacht wird. Eine Menge Reichsstädte im Elsaß werden von den Franzosen genommen, die Pfalz verheert, die Saardistricte verwüstet, Zweibrücken geplündert, Freiburg erobert. Die Friedensschlüsse von Nimwegen (1678—79) kosten dem Reich schwere Verluste und zeigen es in voller Ohnmacht. Charakteristisch für die Haltung der Reichsfürsten und insbesondere für die hannöverschen Verhältnisse ist die Thatsache,

daß in diesem Kriege der Herzog Johann Friedrich auf Seiten Ludwigs XIV, sein Bruder Ernst August auf Seiten des Kaisers steht. Ebenso charakteristisch für die inneren Zustände des Reichs ist die schon bemerkte Thatsache, daß auf dem Friedenscongreß zu Nimwegen gestritten wird über den Rang der fürstlichen und kurfürstlichen Gesandten. Diese Frage ist es, die unsern Leibniz im Dienste des Herzogs Johann Friedrich für jetzt allein beschäftigt.

5. Das System der französischen Reunion.

In der eingetretenen Friedenspause sammelt Frankreich den Stoff zu einem neuen Reichskriege, vielmehr es nimmt gegen alles Völkerrecht und gegen alle Verträge den Anlaß aus der Luft zu dem schmählichsten Friedensbruch, den das deutsche Reich jemals erduldet hat. In dem westfälischen und nimwegener Frieden sind deutsche Städte mit ihren Dependenzen an Frankreich abgetreten worden. Jetzt nach dem Frieden von Nimwegen geräth ein französischer Parlamentsrath auf den Ludwig XIV willkommenen Einfall, zu untersuchen, wie weit sich „die Dependenzen" jener Gebietstheile erstrecken. Was dazu gehört, gilt als ein Gebiet, das mit Frankreich zu vereinigen ist, als ein Gegenstand französischer Rechtsansprüche. Zu diesem Zwecke werden die berüchtigten Reunionskammern zu Metz, Breisach, Dornick, Besançon eingerichtet und das System der Reunion vorbereitet (1680). Gegen diese aus der Luft gegriffenen Ansprüche wird ein Congreß in Frankfurt berufen; Leibniz ist schon bestimmt, den hannöverschen Gesandten dort zu unterstützen; da kommt die Nachricht von dem unerhörten, mitten im Frieden geschehenen Raube der Stadt Straßburg, der wichtigsten Stadt des Elsaß (1681). Der Congreß in Frankfurt löst sich auf, der Reichs-

tag in Regensburg tritt zusammen und es wird fortgestritten über den Rangunterschied der fürstlichen und kurfürstlichen Gesandten. Unterdessen gehen die französischen Reunionen unbekümmert weiter und man bemächtigt sich im Jahr 1684 auch der Städte Luremburg und Trier. Die Macht des Kaisers ist gelähmt; Ludwig XIV hat dafür gesorgt, daß der Kaiser grade jetzt in seinen Erblanden mehr als je bedrängt wird; er hat den Aufruhr der Ungarn geschürt und gegen Oestreich einen Türkenkrieg, furchtbarer als je, heraufbeschworen. Im Sommer 1683 steht das Heer der Türken vor Wien.

6. Das Pamphlet gegen Ludwig XIV.

Vor zwölf Jahren hatte Leibniz jenen Plan ausgedacht und entwickelt, nach welchem Ludwig XIV den Krieg gegen die Türken führen, seinen Ehrgeiz vollauf befriedigen, seinen Beruf als „der allerchristlichste König" erfüllen sollte. Jetzt hat „der allerchristlichste König" die Türken gegen die Christen geführt. Ist das nicht die bitterste Ironie? Dieser bittersten Ironie Worte zu leihen, schreibt Leibniz seinen „Mars christianissimus". Er schreibt dieses große Pamphlet gegen Ludwig XIV, während die Türken Wien belagern. Er schreibt es im Styl der Ironie, als eine Satyre gegen Ludwig XIV, als „eine Vertheidigung der Waffen des allerchristlichsten Königs gegen die Christen". Er nimmt die Maske eines deutschen Parteigängers Ludwigs XIV, um den Stachel zugleich gegen diese Partei, die man „Gallo-Grecs" nannte, zu kehren. So heißt der Titel dieser merkwürdigen Schrift: „Mars christianissimus, autore Germano Gallo-Graeco, ou apologie des armes du roi très-chrétien contre les chrétiens". Sie ist auf den Wunsch und unter dem Mitwissen des Herzogs Ernst August verfaßt und eröffnet die Reihe der von

Leibniz im Interesse des Reichs gegen die rechtswidrige Politik Ludwigs XIV gerichteten Denk- und Staatsschriften *).

7. Der zweite Reichskrieg. Das französische und kaiserliche Kriegsmanifest.

Die Entsetzung Wiens durch Sobieski, die Siege über die Türken in Ungarn, der von den Türken erbetene Friede (1687) befreiten den Kaiser von den Gefahren im Osten gerade in dem Zeitpunkte, wo Frankreich einen neuen Reichskrieg rüstete. Zu den Reunionsansprüchen kommt nach dem Tode des Kurfürsten von der Pfalz (1685) der Streit über die pfälzische Erbschaft und nach dem Tode des Kurfürsten von Köln (1688) der Streit über die kölner Nachfolge. Ein französisches Manifest erklärt „die Gründe, welche den König von Frankreich nöthigen, von Neuem die Waffen zu ergreifen, und welche die ganze Christenheit überzeugen müssen, daß Sr. Majestät nur die Ruhe Europas am Herzen liege."

Leibniz, auf seiner archivarischen Reise begriffen, ist in diesem Zeitpunkte in Wien (1688). Sein erster Aufenthalt am kaiserlichen Hofe fällt zusammen mit dem Beginn des Reichskrieges gegen Ludwig XIV. Er widerlegt und entkräftet in einer umfassenden und eingehenden Beurtheilung das französische Kriegsmanifest und verfaßt die kaiserliche Gegenerklärung **). In einem besonderen Capitel der ersten Schrift zeigt Leibniz, wie

*) Die Schrift erscheint 1684 in Köln. Vgl. Oeuvres de Leibniz. (Foucher de Careil) T. III. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. V. Band. E. Vgl. näher das flgd. Cap. dieses Werks.

**) Remarques sur un manifeste français. — Responsio Leopoldi Imperatoris rationibus, quibus Ludovicus XIV Franciae rex arma cepisse contendit, facta Vienae



Frankreich von Schritt zu Schritt sich in Gewaltthätigkeiten überboten habe. Jedes Wort ist durchdrungen von dem erlittenen Unrecht, das über alles Maß weit hinausgeht. „Ich finde," sagt Leibniz, „daß die französische Politik geflissentlich die benachbarten Völker mit einer solchen Unzahl gewaltsamer Verletzungen überhäuft, daß die Klagen unmöglich mit dem erlittenen Unrecht Schritt halten können. Nur Gott vergißt nichts, nur er findet das rechte Maß, aber bei den Menschen löschen die letzten Frevel das Andenken der ersten fast aus, und man gewöhnt sich an diese Dinge. Es giebt keinen Vertrag, den Frankreich nicht in letzter Zeit auf das Offenbarste verletzt hat. Aber weil es aus dem Unrecht sein Geschäft macht, so wundert man sich nicht mehr. Jedes Wesen muß nach den Gesetzen seiner Natur handeln. Warum hat man ihm vertraut? Der Einfall in die spanischen Niederlande gegen die ausdrücklich beschworene Verzichtleistung, der Krieg gegen Holland ohne den Schatten eines Grundes, der Friede von Nimwegen ebenso schnell umgeworfen als geschlossen: alle diese Handlungen erscheinen schon nicht mehr so frevelhaft als sie sind, seitdem man sie durch größere Frevel überbietet. Das eben ist das wahre Geheimniß, die häßlichsten Dinge zu verschönern: daß man daneben unmittelbar solche stellt, die ohne Vergleich widerwärtiger sind, so wie häßliche Weiber Affen oder Neger neben sich haben." — „Der Verlust von Straßburg oder Luxemburg hat die Klagen so vieler Fürsten, Grafen und freier Stände des unter das Joch geschickten Reichs fast vergessen lassen. Jene Reunionen und Dependenzen, so wenig sie in Wahrheit ein wirkliches Recht hatten, sollten doch wenigstens noch dem Namen und Titel nach Recht heißen. Aber die Unersättlichen, die

18. Octobris 1688 a Leibnizio. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil.) Tom. III. pg. 75—203. pg. 217—234.

Alles für erlaubt halten, geben sich damit nicht zufrieden; man mußte das Unrecht weiter treiben und sich jener wichtigen Städte bemächtigen, ohne Rechtstitel, ohne auch nur den Schein eines Rechts noch anzunehmen; wagten doch selbst die Reunionskammern von Metz und Breisach nicht, etwas gegen Straßburg zu beschließen, das geschützt war durch die ausdrücklichen Worte des Friedens von Münster. So blieb nichts übrig als die reine Willkür, das Recht des Räubers, der letzte Grund der Usurpatoren. Man könne, so hieß es, Straßburg und Luxemburg nicht entbehren, denn der König brauche diese Städte zur Sicherheit seines Reichs. Mit andern Worten: um besser zu erhalten, was man dem deutschen Reiche geraubt habe, müsse man ihm noch mehr rauben. Schöner Grund! So erzeugt der Unsinn ein Heer von Unsinn und die Frevelthat eine Unzahl Frevel. Der Appetit kommt im Essen*)!"

Die deutsche Geschichte weiß zu berichten, mit welchem Uebermaß in diesem Kriege, in der Verwüstung der Pfalz, in der Zerstörung und Plünderung deutscher Städte, zuletzt in dem für das deutsche Reich schmachvollen Frieden von Ryswick sich jener französische Appetit gesättigt hat.

8. Das neue Jahrhundert.

Der Friede war nur eine kurze Pause, um Athem zu schöpfen. Der große längst vorhergesehene Krieg, der die europäische

*) Remarques sur un manifeste français. Chap. II. Progrès des entreprises de la France et comment s'est toujours surpassée en violence. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. III. pg. 86 — 88. Vgl. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. V. Bd. Reflexions sur la declaration de la guerre, que la France a faite à l'empire. Chap. II. pg. 528 — 530.

Machtstellung zwischen Frankreich und Oestreich entscheiden sollte, stand dicht vor der Thür. Das siebzehnte Jahrhundert, das sich seinem Ende zuneigte, gebar noch in seinen letzten Zügen die beiden Zwillingskriege, die mit dem neuen Jahrhundert zugleich aufwuchsen: den nordischen Krieg und den um die spanische Erbfolge. Leibniz selbst hat in einem uns aufbewahrten und jetzt veröffentlichten Schriftstücke den Zustand Europas im Beginn des achtzehnten Jahrhunderts geschildert *).

Die wichtigste Frage, deren Lösung das neue Jahrhundert als erste Aufgabe gleich bei seinem Eintritt empfängt, betrifft die spanische Erbfolge. Die beiden Mächte, von deren Gleichgewicht der Weltfrieden abhängt, deren Gleichgewicht darum zu erhalten, die europäische Politik seit dem westfälischen Frieden fortwährend bemüht ist, Frankreich und Oestreich, erheben Erbschaftsansprüche auf die spanische Monarchie. Mit dem Tode Karls II, der nahe bevorsteht und den 1. November 1700 wirklich erfolgt, entsteht zwischen jenen beiden Mächten der unvermeidliche Erbschaftsstreit. Wenn eine von beiden vollkommen siegt, so ist das Gleichgewicht Europas in seinen Grundlagen erschüttert und die gefürchtete Universalherrschaft zur Thatsache geworden. Diese zu vermeiden, werden von den Seemächten England und Holland Theilungsprojecte gemacht, denen die Krone Spanien nicht beistimmt, und von Seiten der Erben werden die spanischen Kronländer nicht für die regierenden Häupter selbst, sondern für Secundogenituren beansprucht. Ludwig XIV begehrt die spanische Erbschaft für seinen Enkel, Philipp von Anjou, den zweiten Sohn des Dauphin; der Kaiser Leopold will sie für seinen zweiten Sohn Karl. Das Testament

*) Status Europae incipiente novo saeculo. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. III. pg. 298 — 308.

Karls II entscheidet nach den Wünschen Ludwigs XIV. Philipp von Anjou ist der im Testament erklärte Universalerbe. Zu dieser Entscheidung ist der schwache und willenlose König durch den französischen Einfluß bestimmt worden. Dieser König, sagt Leibniz in der eben erwähnten Skizze, hatte keinen anderen Fehler, als eine vollkommene Geistes- und Körperschwäche. Das einzige denkwürdige Factum seines Lebens ist sein Testament, und dieses einzige nennenswerthe Factum ist nicht sein Werk, sondern er war dabei nur das willenlose Werkzeug in fremder Hand. Das Testament des schwachen Königs ist ein Product französischer Erbschleicherei. Ludwig XIV hatte früher auf die Erbschaft verzichtet; er hat dann gefunden, daß der Frieden der Welt und die Ruhe Europas eine Theilung derselben fordere; jetzt findet er, daß eine solche Theilung vielmehr den Krieg nähre, daß es darum im Interesse des Friedens und der Ruhe Europas am besten sei, wenn er für seinen Enkel Alles behalte. So bleibt er sich immer gleich. Er ist stets für den Frieden besorgt; was er thut, geschieht um des allgemeinen Besten willen; nur die Mittel, die er ergreift, ändern sich nach den Umständen. Auf diese Weise versteht er, in den Verträgen, die er macht, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden. Man sieht, mit welcher bittern und gerechten Ironie Leibniz das spanische Testament und die französische Politik betrachtet und welche Haltung er selbst zu der spanischen Successionsfrage nimmt. Am Schluß seiner Betrachtung berührt er den Ausbruch des nordischen Krieges, die ersten Erfolge Karls XII in Seeland, Esthland und Liefland, die ersten Niederlagen Peters des Großen und Friedrich Augusts von Polen, den Gang der Dinge bis zu dem Moment, wo die Polen selbst sich gegen den König erklären und Karl XII über die Düna geht (1701). Unter den bedeutenden Ereignissen im

Beginn des Jahrhunderts erwähnt er noch den Tod Innocenz' XII und die Erwählung Clemens' XI; dann die Erhebung des Kurfürsten von Brandenburg zum König von Preußen, unterstützt durch jene beiden Kriege, welche den Kaiser und die nordischen Mächte dieser Erhebung geneigt machen in der Hoffnung auf die Bundesgenossenschaft Preußens.

9. Der spanische Erbfolgekrieg.

Leibniz, durchdrungen von dem Rechte der öſtreichischen Erbfolge, empört über die Politik Ludwigs XIV, die das gewaltsame, sich mit jedem Schritt steigernde Unrecht zu ihrer Richtschnur genommen, steht entschieden auf der Seite des Kaisers Leopold gegen Ludwig XIV, auf der Seite Karls III gegen Philipp V. Es handelt sich um den Sieg der öſtreichischen Thronfolge in den spanischen Kronländern, um eine Abrechnung mit Frankreich, welche dessen Machtverhältnisse zurückführt auf den Fuß des westfälischen Friedens. Der spanische Erbfolgekrieg soll wiederherstellen, was dem deutschen Reich in den Friedensschlüssen von Nimwegen und Ryßwick schmählich verloren gegangen. So betrachtet Leibniz die Sache. Unter diesen Gesichtspunkt und in diese Richtung fallen die politischen Entwürfe und Denkschriften, die er jetzt schreibt. Die Aussichten und Conjuncturen sind günstig. Die Verbindung Oestreichs mit den Seemächten England und Holland, die große Allianz gegen Frankreich, die außerordentlichen Erfolge der verbündeten Waffen, die siegreichen Schlachten unter den beiden größten Feldherrn der Zeit, Eugen von Savoyen und Marlborough, die Geltung der Whigs im englischen Parlamente, der herrschende Einfluß Marlboroughs am Hofe der Königin Anna: alle diese Umstände bekräftigen die Hoffnungen, welche Leibniz hegt, und es scheint, als ob seine politischen Jugendwünsche sich glänzend erfüllen

werden. Da kommt mitten im Siegeslaufe der verbündeten Heere, die schon im Begriff stehen, in Frankreich selbst einzudringen, der durch eine Cabale bewirkte Sturz Marlboroughs in England, der plötzliche Wechsel des Ministeriums, der die Torys an das Staatsruder bringt, dieser diplomatische Sieg Frankreichs mitten unter den Niederlagen seiner Waffen. Das Bündniß gegen Frankreich löst sich auf, England und Holland machen ihren besonderen Frieden in Utrecht; der Kaiser schließt den seinigen nothgedrungen in Rastadt; die deutschen, an dem Kriege betheiligten Reichsstände machen den ihrigen in Baden. Ein glücklicher Umstand für Ludwig XIV ist der plötzliche Thronwechsel im deutschen Reich. Kaiser Leopold I war 1705 gestorben; ihm war sein älterer Sohn Joseph gefolgt, der im Jahr 1711 eines unerwarteten Todes starb. Jetzt wird sein Bruder, der König Karl III von Spanien, zum römischen Kaiser gewählt und als Karl VI in Frankfurt gekrönt (December 1711). Das Jahr vorher war Marlborough gestürzt worden und der französische Einfluß in England zur Geltung gekommen. Jetzt vereinigen sich auf demselben Haupte die Kronen Spanien und Oestreich, und jene Gefahr tritt ein, welche Europa seit lange fürchtet und die Seemächte verhüten wollen. Diese Umstände isoliren den Kaiser und führen einen Frieden herbei, der hinter den Erfolgen des Krieges weit zurückbleibt.

Die Stellung, welche Leibniz einnimmt, so entschieden, wie sie ist für die Rechte Oestreichs, bringt ihn dem kaiserlichen Hofe näher. Er ist fünfmal in Wien gewesen, das erstemal beim Ausbruch des Reichskrieges 1688 (als er auf der Reise nach Italien begriffen war), das zweitemal während des Reichskrieges 1690 (auf der Rückkehr von seiner italienischen Reise), dann vor dem Ausbruch des spanischen Erbfolgekrieges (1700) und im An-

fang desselben (1702); sein letzter Aufenthalt, der zugleich der längste war, fällt in die Jahre der Friedensschlüsse (1712—1714).

Werfen wir einen Blick auf die Schriften, die Leibniz in der Richtung der östreichischen Interessen verfaßt hat.

10. Leibniz gegen die französisch-spanische Partei. Das Manifest für Karl III.

Gleich nach dem Tode Karls II von Spanien erscheint in der Form eines Briefes aus Antwerpen eine französische Parteischrift, welche die Absicht hat, sowohl die Rechtmäßigkeit als die Zweckmäßigkeit des Testaments Karls II zu vertheidigen. Leibniz schreibt die Entgegnung in Form eines Briefes aus Amsterdam, als ob ein Holländer „dem Franzosen in Antwerpen" Rede steht und dessen Scheingründe entkräftet. Die Schrift geht gegen die Wortführer der französischen Interessen in der spanischen Erbfolgefrage und führt den Titel: „die gegen die Ränke und Drohungen eines bourbonischen Parteigängers ermuthigte Gerechtigkeit" *).

In Spanien selbst stehen einander die französische und östreichische Partei gegenüber: das Haupt der ersten ist der Cardinal Portocarrero, Erzbischof von Toledo, dessen Einfluß das Testament Karls II bestimmt und der selbst den Herzog von Anjou zum König Philipp V von Spanien erklärt hat; das Haupt der andern ist der Graf Melgar, Admiral von Castilien, den Portocarrero vertrieben und der in Lissabon ein Manifest veröffentlicht hat, worin er das Testament Karls II für Portocarrero's Erfindung und

*) La justice encouragée contre les chicanes et menaces d'un partisan des Bourbons. Der Brief aus Antwerpen ist vom 9. December 1700. Der Gegenbrief vom 1. Februar 1701. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. III. pg. 308—344.

den Erzherzog Karl zum König Karl III von Spanien erklärt. Leibniz steht auf Seiten des Admirals und schreibt ein Gespräch zwischen beiden Parteiführern, worin der Admiral den Cardinal überzeugt *).

Diese beiden Schriften sind von Leibniz nicht veröffentlicht. Wichtiger als die Widerlegung der Gegner war die Vertheidigung des eigenen Standpunktes, des östreich-spanischen Erbfolgerechts. Zu diesem Zwecke schreibt Leibniz ein „Manifest für die Rechte Karls III", das im Jahr 1703 erscheint, nachdem der König nach Spanien abgereist war, um von seinem Reiche Besitz zu nehmen **).

11. Schrift gegen den Frieden von Utrecht.

Leibnizens siegreiche Hoffnungen sehen sich plötzlich durch den Frieden von Utrecht gehemmt im Augenblicke, wo die Saat reif ist zur Ernte. Als er gegen Ende des Jahres 1712 nach Wien kommt, sind die Friedensverhandlungen mit England schon in vollem Gange. In Wien selbst ist die Stimmung für die Fortsetzung des Krieges. Der Kaiser selbst theilt diese Stimmung. Eugen von Savoyen steht an der Spitze der Kriegspartei. Leibniz hält es mit dem großen Feldherrn, mit dem er politisch und persönlich in einem nahen und vertrauten Verkehr steht. Er schreibt gegen den Frieden von Utrecht in der Form eines Briefes an einen torystischen Lord. Es ist wahrscheinlich, daß der Prinz von Savoyen Leibnizens Feder für die Sache des Krieges ge-

*) Dialogue entre un Cardinal et l'amirante de Castille, relativement aux droits de Charles III roi d' Espagne. 1702.

**) Manifeste pour la defense des droits do Charles III. Nach der Erwählung des Königs zum deutschen Kaiser (1711) schreibt Leibniz eine Vorrede für das in's Spanische übersetzte Manifest.

wünscht hat, und man darf in dem „Monseigneur", dem Leibniz die Schrift mittheilt, den Prinzen Eugen selbst vermuthen. Der Friede von Utrecht ist unverantwortlich und verwerflich. Diesen Frieden dergestalt auseinanderzusetzen, daß seine Verwerflichkeit klar einleuchtet, ist die ausgesprochene Absicht jenes Briefes *).

Wir sehen Leibniz in seinen Rathschlägen und Entwürfen unablässig bemüht, für die Fortsetzung des Krieges zu arbeiten und dem Frieden von Rastadt vorzubeugen; er ist fortwährend darauf bedacht, alle Mittel zu einer glücklichen Fortsetzung des Krieges ausfindig zu machen. Er wünscht die Niederlande im Bunde mit dem Kaiser zu erhalten, die Republik Venedig für einen Bund mit dem Kaiser zu gewinnen, und was die Hauptsache ist, er räth zu einem Bunde mit den nordischen Mächten, um den nordischen Krieg zur Fortsetzung des spanischen Erbfolgekrieges zu benutzen. Die ungünstige Lage Karls XII und namentlich der vollkommene, eben erfolgte Bruch zwischen ihm und der Pforte kommt den Hoffnungen und Rathschlägen, welche Leibniz nach dieser Seite faßt, unterstützend entgegen **).

12. Schrift gegen den Frieden von Rastadt.

Zum Kriege gerüstet und zur Fortsetzung desselben entschlossen, soll der Kaiser den Frieden von Rastadt nur unter solchen

*) Paix d'Utrecht inexcusable mise dans son jour par une lettre à un milord tory. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV. pg. 1 — 140. Vgl. Introd. pg. LIV flgd.

**) Reflexions politiques faites avant la paix de Rastadt. — Projet d'alliance avec les puissances du Nord. 1703. Consultation abrégée sur l'état présent des affaires au commencement de Mars 1713. Nr. 4. 5. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV.

Bedingungen eingehen, die das deutsche Reich wieder in den Besitz seiner natürlichen Grenzen bringen und Frankreich nöthigen, Straßburg und den Elsaß wieder herauszugeben. Wird der Friede in Rastadt ohne diese Bedingungen geschlossen, so finden sich Kaiser und Reich nach einem glorreich geführten Kriege zurückversetzt auf den Fuß des Friedens von Ryßwick, und ihre Lage ist hoffnungsloser und elender als je. Denn so lange die spanische Successionsfrage nicht gelöst war, konnte man die Erfolge Frankreichs für unsicher ansehen und von dem Kriege, der kommen mußte, die Wiederherstellung hoffen. Mit der Entscheidung der spanischen Frage im Frieden von Rastadt ist auch diese Hoffnung gescheitert*).

13. Die hannöver'sche Successionsfrage. Ker von Kersland.

Uebrigens kommt zu dem Interesse für Kaiser und Reich noch ein besonderes Interesse für das Haus Hannover, um Leibniz gegen den Frieden von Utrecht und für die Fortsetzung des Krieges zu stimmen. Es ist nämlich zu fürchten, daß durch den Frieden der König von Frankreich in die Lage gebracht wird, die Sache des Prätendenten in England zu unterstützen und das Geschlecht der vertriebenen Stuarts auf den Thron Englands zurückzuführen. Die Königin Anna selbst ist im Geheimen für ihren Bruder thätig. So erscheint die hannöversche Thronfolge ernstlich bedroht. Indessen hat die Abneigung gegen die Stuarts und die Besorgnisse vor einer Restauration dieser Dynastie dem Hause Hannover Anhänger in England verschafft. Einer der eifrigsten ist der schottische Ritter Ker von Kersland, der als Agent der hannöverschen

*) Considérations sur la paix, qui se traite à Rastadt. 1713. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. IV.

Partei nach Wien kömmt, um im Interesse der englischen Thronfolge des Hauses Hannover die Fortsetzung des Krieges gegen Spanien zu betreiben und den Kaiser für einen neuen Kriegsplan zu gewinnen, nach welchem Spanien in Amerika erobert werden soll. Er hat in Wien die ersten Zusammenkünfte mit Leibniz, der in seine Pläne einstimmt und dieselben dem Kaiser empfiehlt*).

14. Die Wiener Pläne. Akademie. Rückkehr nach Hannover.

Alle diese Pläne schlagen fehl. Es ist Leibniz unmöglich, den Abschluß eines Friedens zu verhindern, der dem deutschen Reiche nicht zu Gute kömmt. Er ist mit einem zweiten Plane, den er eifrig verfolgt, nicht glücklicher. Er hat die Idee, eine Akademie der Wissenschaften in Wien zu gründen, deren Einrichtungen er in großen Umrissen entwirft. Zuerst scheinen die Aussichten günstig; der Kaiser ist dem Plane geneigt; die ersten Männer Wiens, vor Allen der Prinz Eugen von Savoyen, wollen das Vorhaben unterstützen, aber zuletzt scheitert die Sache an dem Widerstande der Jesuiten, die eine solche Akademie der Wissenschaften nicht zuträglich finden, am wenigsten wenn sie ein Protestant gründet.

So hatte Leibniz in den Sachen, die er in Wien betrieb, nichts gewonnen, nichts für die Politik, nichts für die Wissenschaft, nicht einmal für seine Person eine Stellung, die ihm einen angemessenen Wirkungskreis bieten konnte, den er in Berlin verloren hatte und den ihm Hannover nicht mehr gewährte. Karl VI bewies ihm seine persönliche Gunst durch die Ernennung

*) Lettre de Leibniz à l'empereur au sujet du projet de Kersland. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV. pg. 277 flgd.

zum Reichshofrath (1713); er war lange vorher schon zum Reichsfreiherrn ernannt worden, wahrscheinlich bei Gelegenheit der Krönung Josephs zum römischen König (1690).

Als Leibniz von seinem letzten Aufenthalt in Wien, der fast zwei Jahre gedauert, nach Hannover zurückkehrte (September 1714), war der Kurfürst Georg Ludwig schon nach London abgereist, um den Thron Englands in Besitz zu nehmen. Gern wäre ihm Leibniz gefolgt. Aber man wollte ihn nicht, weder der König noch die Minister. Es wurde ihm geschrieben, daß er in Hannover bleiben, die versäumte Zeit einholen und die Geschichte Braunschweigs vollenden sollte. So kehrte er für den kurzen Rest seines Lebens in die hannöversche Stellung zurück, die nach einer so langen, einflußreichen und vielumfassenden Thätigkeit ihm nichts übrig ließ als die Einsamkeit seines Studirzimmers.

Neuntes Capitel.

Politische Schriften der hannöverschen Periode. Geologische und historische Arbeiten. Reise nach Italien.

Wir haben in dem vorigen Abschnitt einen ausführlichen Durchblick durch das Leben unseres Philosophen während seiner vierzigjährigen hannöverschen Periode gegeben und dabei mit besonderem Interesse die politischen Aufgaben und Stellungen hervorgehoben, die ihn während jener Zeit in mannigfaltiger Weise beschäftigen und seine publicistische Thätigkeit in Anspruch nehmen. In der großen Reihe dieser politischen Schriften, die wir oben erwähnt und in ihrer Entstehung aus den Zeitverhältnissen erklärt haben, sind zwei von besonderer Wichtigkeit: die Denkschrift für die Hoheitsrechte der deutschen Reichsfürsten, veranlaßt zunächst durch die Interessen des hannöverschen Hauses, und das Pamphlet gegen Ludwig XIV, veranlaßt durch die gewaltthätige Beschädigung des deutschen Reichs. Die erste Schrift fällt in die Regierungszeit Johann Friedrichs, die zweite unter Ernst August; sie bezeichnet den Wendepunkt, in welchem Leibniz die mainzische Vermittlungspolitik aufgiebt und gegen Frankreich die Partei der kaiserlichen und östreichischen Interessen

ergreift, für welche er in den folgenden Jahren so oft und nachdrücklich auftritt.

Diese beiden Schriften müssen wir etwas eingehender betrachten.

I.
Caesarinus Furstenerius*).

1. Die Streitfrage.

Der Gesandtschaftsstreit in Nimwegen hatte bekanntlich die Frage hervorgerufen, die Leibniz unter dem Namen „Caesarinus Furstenerius“ in umfassender Weise untersucht, in Rücksicht nicht nur auf die besonderen Interessen des Hauses Hannover, sondern auf den politischen Zustand des gesammten deutschen Reichs. Die Veranlassung war in Kurzem folgende. Frankreich hatte den Abgesandten Lothringens auf dem Congresse von Nimwegen nicht als Legaten, sondern nur als Deputirten anerkennen wollen und dabei erklärt, daß es überhaupt die Gesandten der deutschen Fürsten nur in dieser Form anerkenne. Doch hatte es die Gesandten

*) Caesarini Furstenerii tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. IV. Bd. S. 1—305. Von dieser Schrift hat Leibniz einen Auszug gemacht in Form eines Gesprächs und in französischer Sprache, damit auch das nicht Latein verstehende Publikum die Frage beurtheilen könne. Der Titel heißt „Entretiens de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté des electeurs et princes de l'empire, à Duisbourg 1677. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. III. Bd. S. 331—380. Philaret vertheidigt das Gesandtschaftsrecht der Reichsfürsten, welches Eugen bestreitet. Die Kurfürsten seien Regenten des Reichs, die andern Fürsten Unterthanen. Eben dieser Punkt giebt der Frage ihre Bedeutung und macht, daß sie mehr ist, als eine bloße Cäremonialfrage.



von Brandenburg und Pfalz-Neuburg als Legaten gelten lassen. Aber die Anerkennung des Gesandten von Neuburg wird nachträglich zurückgenommen, und es heißt, daß man ferner nur die kurfürstlichen Gesandten als Legaten werde gelten lassen*).

Die Frage ist demnach, ob in Betreff der Gesandtschaft die Fürsten des Reichs dasselbe Recht haben als die Kurfürsten oder nicht? Von Seiten der Fürsten wird dieses Recht beansprucht, von Seiten Frankreichs wird die Anerkennung verweigert. Die Kurfürsten selbst bestreiten das Recht nicht. Gegenüber dem Herzoge von Braunschweig-Lüneburg haben es die Generalstaaten und der Kaiser anerkannt**).

Der Gesandte (Legat, ambassadeur) vertritt die Person eines regierenden Herrn bei einer fremden Macht. Daß er von einem regierenden Herrn, nicht von einer Körperschaft abgesandt ist, unterscheidet ihn von einem „Deputirten". Daß er den Fürsten bei einer fremden Macht vertritt, nicht im Lande selbst, unterscheidet ihn von einem „Commissarius"; daß er bei der fremden Macht accreditirt ist, unterscheidet ihn von einem „Agenten". Den Gesandten macht dieser repräsentative Charakter (character repraesentatitius), den er führt und dem gewisse auszeichnende Ehren zukommen, wie der Titel Excellenz, das Recht, von den Gesandten, die vor ihm angekommen sind, zuerst besucht zu werden, u. A.***).

Die Frage ist demnach, ob die deutschen Reichsfürsten das Recht haben sollen, welches den Kurfürsten zusteht: Gesandte mit (repräsentativem) Charakter zu schicken? Mit andern Worten: ob sie das Recht der Legation haben? Da nun der repräsentative

*) Caes. Furst. Cap. II.

**) Ebendaselbst. Cap. III. IV.

***) Ebendaselbst. Cap. V. VI.

Charakter des Gesandten darin besteht, daß er die Person seines Souveräns vertritt; da das Recht, solche Gesandte zu schicken, ein natürlicher Ausfluß der Souveränetät ist, so wird die ganze Streitfrage darauf zurückgeführt werden müssen: ob die deutschen Reichsfürsten wirklich Souveräne sind oder nicht? Von hier aus entscheidet sich die Gesandtschaftsstreitfrage; darum handelt Leibniz „de jure suprematus ac legationis principum Germaniae".

Man hat gegen das Hoheitsrecht der deutschen Fürsten eingewendet, daß sie dem Kaiser und Reich unterworfen seien. Zur Widerlegung dieser Einwände wird Leibniz zu zeigen haben, daß die Souveränetät der einzelnen Fürsten und die kaiserliche Gewalt sich gegenseitig nicht beeinträchtigen, daß die Unterordnung der Fürsten unter den Kaiser sie keineswegs zu Unterthanen herabsetze, also mit einem Worte beide Gewalten, die Einheit der kaiserlichen und die Vielheit der fürstlichen, harmoniren. Diesen Zweck seiner Schrift will er symbolisch in dem Namen „Caesarinus Furstenerius" ausgedrückt haben*).

2. Souveränetät.

Freilich ist nicht jeder regierende Herr ein Souverän. Man muß unterscheiden zwischen „Superiorität" und „Supremat". Zu dem letzteren gehört eine gewisse Machtfülle, die nur mit einem größeren Territorium besteht und dadurch bedingt ist. Der König von Yvetot ist kein Souverän. Kleine Staaten haben Superiorität, nicht Supremat**). Nur diejenigen Fürsten sind wirkliche Machthaber, Potentaten, die außer der Oberhoheit in ihrem Gebiet zugleich eine Armee besitzen, mit der sie Krieg führen

*) Vgl. Caes. Furst. Cap. XI. XXVI XXXII.

**) Caes. Furst. Ad Lectorem.

können, eine Militärmacht, auf die gestützt, sie im Stande sind, Bündnisse mit anderen Fürsten zu schließen und Einfluß auf die Angelegenheiten Europas zu üben. Ein Souverän kann nicht Unterthan sein, dieß streitet schon mit der Unverletzlichkeit seiner Person. Der Unterschied zwischen Souverän und Unterthan liegt darin, daß der erste nur gezwungen werden kann, indem man ihn bekriegt und seiner Macht beraubt *).

3. Kurfürsten und Reichsfürsten.

Solche Potentaten sind die deutschen Kurfürsten und Reichsfürsten. Ihre thatsächliche Macht rechtfertigt schon ihre Souveränetät. Auch ist nicht einzusehen, was in Rücksicht der Souveränetät die Kurfürsten vor den Reichsfürsten voraushaben sollen? Sie sind als Kurfürsten nicht mächtiger; ihr Gebiet und ihre Botmäßigkeit begründet keine Vorrechte; vielmehr es giebt Fürsten, die größere Territorien haben und seit Alters her mächtiger sind als manche Kurfürsten. Was die Kurfürsten vor den anderen Reichsfürsten voraushaben, sind nur gewisse Functionen, die ihnen allein zustehen, wie z. B. die Kaiserwahl; dieses Recht haben sie zu sogenannten Wahlcapitulationen benutzt, und so hat sich mit der Zeit eine gewisse kurfürstliche Oligarchie im Reiche gebildet, die seit dem westfälischen Frieden ihre Geltung verloren **).

Aber die Souveränetät der deutschen Fürsten gründet sich nicht bloß auf ihre thatsächliche Macht, sondern sie ruht auch in der allgemeinen Anerkennung und auf der geschichtlichen Entwicklung des deutschen Reichs. Diese Fürsten sind keine Emporkömmlinge, sie stammen ab von den alten deutschen Königsgeschlechtern, und die ersten regierenden Familien der gegenwärti-

*) Caes. Furst. Cap. VII. XX—XXII. XXVII. XXXIII.
**) Ebendaselbst. Cap. I. XXXVIII. XLIV.

gen Welt, die Habsburger und Capetinger sind nicht vornehmer als die meisten deutschen Fürstengeschlechter *).

Wenn nun die deutschen Fürsten in Rücksicht der Souveränetät den Kurfürsten gleichstehen, warum sollen sie in Rücksicht des Gesandtschaftsrechts, welches aus der Souveränetät fließt, geringer sein als diese? Die Kurfürsten haben das Recht der Legation unbestritten. Es ist festgestellt auf dem Congresse zu Münster. Dasselbe Recht muß aus demselben Grunde den deutschen Reichsfürsten zuerkannt werden **).

4. Deutsche und italienische Fürsten. (Braunschweig-Este.)

Dafür spricht außerdem eine augenfällige Analogie. Wie will man den deutschen Reichsfürsten verweigern, was man den italienischen Herzögen einräumt? Die Kurfürsten haben in Rücksicht ihrer Gesandten gleiche Rechte mit Venedig. Offenbar also müssen in diesem Punkte die deutschen Reichsfürsten mit den Kurfürsten dieselben Rechte gemein haben, welche die italienischen Fürsten gemein haben mit Venedig. Diese italienischen Fürsten sind, mit den deutschen verglichen, weder souveräner noch vornehmer. Mantua und Modena sind Vasallen des Reichs, Florenz ist reichsmittelbar, Parma ist Vasall des Pabstes. Die Medicis, Farneses, Gonzagas sind, mit den deutschen Fürstengeschlechtern verglichen, neue Familien. Das Haus Braunschweig-Lüneburg ist das Stammhaus der Familie Este ***).

*) Caes. Furst. Cap. XIII — XIX.

**) Ebendaselbst. Cap. XXXVI — XXXVII.

***) Ebendaselbst. Cap. XXXVII. LI. LII. Hier berührt Leibniz schon das Thema seiner folgenden Untersuchung: die Genealogie des Hauses Braunschweig. Man darf nicht sagen, daß er die Ver-

Die deutschen Fürsten haben demnach dasselbe Gesandtschaftsrecht als die deutschen Kurfürsten und die italienischen Herzöge. Dieses Recht braucht nicht erst durch besondere possessorische Acte bewiesen zu werden. Es wird dadurch nicht entkräftet, daß man die Ausübung unterlassen hat. Ich habe das Recht, auf meinem Grund und Boden zu bauen, wenn auch kein früherer Besitzer jemals dort gebaut hat. Wer das Recht der Souveränetät hat, besitzt ebendarum auch die Machtvollkommenheit, Souveränetätsacte zu vollziehen, also auch das Recht, Gesandte mit hohem Charakter zu schicken; er darf dieses Recht ausüben, wenn er es auch nie gethan hätte*).

Indessen ist das Recht in der That ausgeübt worden von verschiedenen Reichsfürsten und bei verschiedenen Gelegenheiten, die sich anführen lassen: von dem Herzog von Lothringen, dem Erzherzog von Oestreich, dem Landgraf von Hessen, den Herzögen von Würtemberg und Jülich-Cleve u. a. Es heißt die deutschen Reichsfürsten unter die italienischen Herzöge herabwürdigen, wenn man ihnen das Gesandtschaftsrecht streitig macht. Es ist daher eine Ehrenfrage des Reichs, daß dieses Recht anerkannt und seine Fürsten den italienischen gleichgeachtet werden**).

Die Nichtanerkennung von Seiten Frankreichs hat den Streit entzündet. Der Erisapfel, sagt Leibniz, ist von Außen hereingeworfen worden***). Er empfindet schon hier in Frankreich den

wandtschaft der Häuser Braunschweig und Este erst in Italien entdeckt habe; er hat hier nur neue Beweise dafür gefunden. Den Zusammenhang beider Häuser in Azo kannte er schon, als er den Caesarinus Fursteuerius und die Funeralien des Herzogs Johann Friedrich schrieb.

*) Caes. Furst. Cap. LIV.

**) Ebendaselbst. Vgl. Cap. LVI — LXIV.

***) Ebendaselbst. Cap. V.

Feind der deutschen Reichsehre. Die nächste Schrift wendet sich unmittelbar gegen Ludwig XIV als den schlimmsten Feind nicht bloß der Ehre des Reichs, sondern auch seiner Sicherheit und seines Rechts.

II.
Mars christianissimus.

1. Zeitpunkt und Anlaß.

Seit geraumer Zeit hat sich auf dem Gebiete der europäischen Politik die Herrschaft des gewaltthätigen Unrechts in Ludwig XIV verkörpert; eine Sophistik, deren Dreistigkeit mit jedem Schritte wächst, geht damit Hand in Hand und ist geschäftig, Unrecht in Recht zu verkehren; und da zuletzt auch der leere Schein der Gründe nicht mehr vorhanden ist, so wird mit frivoler Rücksichtslosigkeit dem offenbarsten Unrecht bloß noch der Name und Stempel des Rechts aufgedrückt. Eine solche Vertheidigung ist von der groben Ironie nicht mehr zu unterscheiden; sie läßt sich als Ironie gegen sich selbst kehren; man braucht die Politik Ludwigs XIV nur im Styl ihrer Parteigänger zu vertheidigen, um sie aufs stärkste zu treffen. Ein solches ironisches Pamphlet schreibt Leibniz in dem Zeitpunkte, wo die Gewaltthaten Ludwigs XIV gegen das deutsche Reich ihren Gipfel erreicht haben. Der Raub Straßburgs ist schon geschehen; die Gefahren von Osten, die Leibniz einst durch Ludwig XIV hatte vernichten wollen, sind jetzt durch die Politik dieses Königs schlimmer als je gegen das Reich heraufbeschworen, die Türken stehen vor Wien, und die Hauptstadt des christlichen Kaisers ist nahe daran, eine Beute der Ungläubigen zu werden. Darum nennt Leibniz sein Pamphlet „Mars christianissimus“ oder „Vertheidigung der Waffen des allerchristlichsten Königs gegen die Christen“. Er nimmt

14*

die Maske eines der deutschen Parteigänger Ludwigs XIV, die man damals im Reiche „Gallo-Grecs" nannte und denen das letzte vaterländische Gefühl käuflich war für fremden Sold. So trifft er mit einem Schlage zugleich die Politik Ludwigs XIV, die Sophistik ihrer Vertheidiger, die Verrätherei ihrer deutschen Anhänger. Je nackter das Unrecht und die Gewaltthaten Ludwigs XIV vor aller Welt ausgebreitet da liegen, um so nackter und handgreiflicher muß natürlich auch die Ironie sein, die ihn vertheidigt. Sie ist so stark aufgetragen, daß sie niemand täuscht; die grellen Farben liegen in der Absicht und Stimmung des Verfassers, der mit seinem Gegenstande kein ästhetisches Spiel treiben, sondern sein im tiefsten Grunde empörtes Rechtsgefühl dagegen entfesseln will. Dieser „Mars christianissimus" ist eine Gesinnungsschrift, bei der die Diplomatie nicht mitredet und die darum in ihrer Art einzig ist unter den politischen Schriften unseres Leibniz.

2. Die neufranzösische Politik.

Noch im Jahr 1672 hatte Leibniz eine große Hoffnung auf Ludwig XIV gesetzt; sie war fehlgeschlagen und an dem Kriege gegen die Niederlande gescheitert. Diesen Zeitpunkt nimmt Leibniz als den Wendepunkt in der Politik des Königs. Bis dahin habe es wenigstens geschienen, als ob er der Politik Mazarins treu bleiben wolle. Man habe Parade gemacht mit der Erhaltung des westfälischen Friedens, mit der Freiheit des deutschen Reichs, mit der Freundschaft der deutschen Fürsten. Seit dem Ministerium Louvois habe sich die Miene geändert. Jetzt wird das deutsche Reich mit offener Verachtung behandelt, es sei ein Name ohne Bedeutung, ein ohnmächtiges und werthloses Ding, das sich alles müsse gefallen lassen. Und in Deutschland selbst

giebt es Leute, welche diese Mißhandlung ihres Vaterlandes gutheißen. Früher hat man in Frankreich mit dem westfälischen Frieden schön gethan; die neufranzösische Politik will den König von allen jenen Verpflichtungen freisprechen; nichts ist dieser Politik widerwärtiger, als daß es in jenem Friedensschlusse geheißen habe: „teneatur rex christianissimus“. Dieser Formel gehen die modernen französischen Diplomaten aus dem Wege, „wie der Teufel dem Weihwasser“; haben doch die Gesandten in Frankfurt ganz offen erklärt, es sei keine Rede mehr von dem Frieden zu Münster. Und der Friede von Nimwegen sei eine Wohlthat, die der König von Frankreich den von ihm bekriegten Ländern erwiesen habe. Es stehe bei ihm, diese Wohlthat, wie er es gutfinde, zu erläutern. Der König von Frankreich handelt nicht mehr nach Staatsgründen, sondern nach seinem „bon plaisir“. Die Rücksichten auf die Rechte der Kirche und des Staats sind Scrupel, die gut sind für gewöhnliche Menschen, aber nicht für einen Mann, wie Ludwig XIV, der zu den Auserwählten gehört und vom Himmel die größte Macht empfangen hat in allen zeitlichen Dingen. Ich will, sagt der Verfasser unserer Schrift, den König von allen Scrupeln der Art befreien mit Hülfe einer neuen Rechtslehre. Freilich werde ich alle wirklichen Rechtslehrer gegen mich haben, die Legisten und Canonisten, aber die Casuisten sind auf meiner Seite und besonders die Jesuiten, die jetzt von dem französischen Königthum mehr zu hoffen haben, als von dem spanischen*).

2. Die göttliche Machtvollkommenheit und Sendung Ludwigs XIV.

Die Grundlage dieser neuen, für Ludwig XIV gemachten

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I. R. V. Bd. S. 212.

Rechtstheorie ist höchst einfach. Gott ist der Inhaber des größten Rechts, und der König von Frankreich ist der wahre und einzige Statthalter Gottes in Rücksicht aller zeitlichen Dinge. Er besitzt jene göttliche Machtvollkommenheit, kraft deren Moses den Juden befahl, die goldenen und silbernen Gefäße der Aegypter zu fordern, kraft deren das Volk Israel die Güter Canaans für sich in Anspruch nahm, kraft deren Pabst Alexander VI die Länder der neuen Welt zwischen Spanien und Portugal theilte. Als der Bevollmächtigte Gottes ist Ludwig XIV nothwendig ein gerechter Mann. Und der Gerechte ist sich selbst das Gesetz, sagt Paulus. Er ist zugleich unter allen Monarchen der mächtigste. Und was dem Mächtigsten nützlich ist, das ist gerecht: läßt Plato bekanntlich den Thrasymachus erklären. Der Cardinal Bellarmin hat die mittelbare Macht des Pabstes in Rücksicht der zeitlichen Dinge bewiesen. Dieselben Gründe beweisen unvergleichlich besser die unmittelbare Macht des Königs von Frankreich in allen zeitlichen Dingen. Was von dem Reiche Jesu Christi auf Erden gesagt ist, das muß man von dem Reiche des allerchristlichsten Königs verstehen. Weßhalb wäre auch sonst das heilige Fläschchen mit dem Salböl vom Himmel gefallen? Weßhalb hätte der König von Frankreich die Gabe empfangen, Wunder zu thun und Kranke zu heilen? Christus und die Propheten haben immer die Könige von Frankreich im Auge gehabt. Kein Königreich der Welt kann sein Grundgesetz so gut aus der Bibel beweisen als das neufränkische. Hat der Messias sein Recht aus den Propheten bewiesen, warum soll es nicht auch sein Statthalter thun? Warum soll dieser nicht im fleischlichen Sinne thun, was jener im geistigen that? Wenn Christus sagt: „seht die Lilien auf dem Felde, sie spinnen nicht", so liegt in diesem Ausspruch eine verborgene Weissagung; die Lilien bedeuten die Könige von Frank-

reich, deren Wappenbild sie sind; das Spinnen ist eine weibische Arbeit. Das biblische Wort will sagen, daß die Könige von Frankreich nicht weibisch entarten werden, daß der Herrscherstab dem kriegerischen Volke der Franzosen gebühre, daß Frankreich nie unter das Joch der Fremden oder der Weiber fallen dürfe, denn der Held der Völker soll aus diesem Lande hervorgehen *). Jetzt soll das große und letzte Weltreich gegründet werden, welches bestehen wird bis an das Ende der Tage. Was die Chiliasten von der Wiederkunft des Messias erwarten, wird durch Ludwig XIV erfüllt werden: die Gründung des tausendjährigen Reichs!

Und nicht bloß die Weissagungen der Schrift, auch die Wunder Gottes stehen ihm zur Seite. Ist es kein Wunder, daß dieser König fortwährend Kriege führt und doch immer Geld hat? Manche glauben, er besitze den Stein der Weisen. Andere meinen gar, er habe einen Hauskobold in seinem Dienst. Wie lächerlich nicht bloß, sondern gottlos ist eine solche Meinung, die dem Teufel zuschreibt, was offenbar die Hand Gottes vollbringt! Als ob, wie die Juden sagten, Christus durch Beelzebub Wunder thäte!

Und wie vollbringt der König seine Großthaten? Ohne alle Anstrengung, ohne allen Kraftaufwand; er ist eigentlich nur beschäftigt, sich zu amüsiren. Die großen Dinge geschehen, indem er sich amüsirt! Daran eben erkennt man den Liebling Gottes, denn, wie das Sprüchwort sagt, Gott giebt es den Seinigen im Schlafe. Der Himmel ist sichtlich mit diesem Könige. Wehe daher Allen, die gegen ihn sind! Diese Verblendeten trotzen dem Himmel und löken wider den Stachel.

Es fehlt nur, daß ein Prophet aufsteht, der das göttliche

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I. R. V. Bd. S. 214.

Strafgericht Allen verkündet, die dem Könige widerstehen. Ludwig XIV steht der christlichen Welt gegenüber, wie einst Nebucadnezar der jüdischen. Damals wollten sich Viele unter den Juden gegen den babylonischen König auf das schwache Rohr Aegypten stützen. Ebenso vergeblich und thöricht setzen heute einige Fürsten des deutschen Reichs gegen den französischen König ihre Hoffnungen auf Oestreich. Es fehlt nur der Jeremias, der ihnen den Untergang weissagt.

Indessen hat sich ein kleiner Prophet dieser Art schon gefunden in der Person eines deutschen Dorfpriesters, der aus der Apokalypse beweist, daß alle Feinde Ludwigs XIV der Strafe Gottes verfallen. Niemand sei, der sich dem Könige ungestraft widersetze. Zur Strafe, daß es dem Könige Trotz geboten, erleide Italien Trockenheit, Holland Ueberschwemmungen, Oestreich die Rebellion und das deutsche Reich den Einbruch der Türken *).

4. Der Katholicismus Ludwigs XIV.

So ist durch Weissagungen und Wunder die göttliche Sendung Ludwigs XIV bewiesen. Alle Könige und Fürsten müssen sich ihm beugen, ihn anerkennen als den Schiedsrichter ihrer Streitigkeiten, als den Lenker der gesammten christlichen Welt. Vor Allem sollen die deutschen Katholiken ihm huldigen, als ihrem religiösen Befreier. Denn der König kämpft überall nur zum Ruhme Gottes für das Heil der Kirche. Er hat Holland nur im Interesse der Bischöfe von Köln und Münster bekriegt. Freilich sind auch die Bisthümer Köln und Lüttich von seinen Soldaten gemißhandelt und verheert worden, indessen es geschah gegen den Willen des Königs und zum allgemeinen Besten. Seine

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I R. V. Bd. S. 217.

Gesandten in Nimwegen haben ausdrücklich die freie Religionsübung für die Katholiken in den Niederlanden gefordert. Diesen Zweck hatten sie vor Allem im Auge. Sie trachten immer zuerst nach dem Reiche Gottes und wissen, daß ihnen dann die anderen Dinge von selbst zufallen. Freilich hat der König auch die Rebellen in Ungarn unterstützt, obgleich es Protestanten waren; er hat sie unterstützt im Interesse der Türken, obgleich die Türken Ungläubige sind. Aber er hat beides nur gethan, um Oestreich zu vernichten und nach dessen Vernichtung der alleinige Schirmherr der Kirche zu sein, die er dann erlösen wird von aller Ketzerei. Man sieht, wie bei diesem Könige alles geschieht um der Kirche willen. Den deutschen Clerus hat er schon zum Theil auf seiner Seite und ebenso die italienischen Frauen. Beide sehen in den Franzosen ihre Befreier; den deutschen Clerus befreien sie von den Protestanten und die italienischen Frauen von dem Joch ihrer Ehemänner. Wer aber die Weiber und Priester auf seiner Seite hat: wer will dem Widerstand leisten*)?

5. Die Gallo-Grees.

In Deutschland zählt der große König eine Menge Anhänger. Der Pöbel nennt sie Verräther, aber das thut der Pöbel aus Neid. Jene Leute sind klug und wissen, was dem deutschen Reiche noththut. Dieses Reich sei so monströs und verdorben, daß es einen Herrn brauche; die deutsche Freiheit sei wie die Zügellosigkeit der Frösche in der Fabel, die überall quaken und bald da- bald dorthin springen. Sie müssen einen Storch haben, da sie den Balken nicht mehr fürchten. Dieser Storch sei der König von Frankreich, dem man es Dank wissen müsse, daß er das

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp.). I. R. V. Bd. S. 220—224.

elende Reich der Frösche vernichte. Es giebt unter diesen „Gallo-Grecs" noch Andere, die im Herzen den König von Frankreich hassen, aber noch mehr das französische Geld lieben, die ihre dreißig Silberlinge nehmen und dabei hoffen, Deutschland werde durch Gottes Barmherzigkeit gerettet werden. Diese Leute sind die Judasse unter den Deutschen. Sie meinen, daß sie den König von Frankreich werden prellen und eines Tages auslachen können; er werde nichts gewinnen und sie ihr Geld behalten. Aber sie werden sich täuschen. Das Sprüchwort sagt: wer zuletzt lacht, lacht am besten, und das Lachen wird zuletzt bei dem Könige von Frankreich sein. Ganz ähnlich hatte Leibniz vierzehn Jahre früher in seinem „Bedenken" von der Sicherheit des deutschen Reichs diese Sorte der deutschen Franzosenfreunde geschildert*).

Einige unter den „Gallo-Grecs" machen sich im Stillen Scrupel und können die Vaterlandsliebe noch nicht ganz los werden. Aber ihre Zahl ist gering und ihre Thorheit lächerlich. Es sind die Dummen unter den Klugen. Man muß sie damit beruhigen, daß sie ihr Vaterland zum Besten Gottes und der Kirche verrathen und daß am Ende das Vaterland nichts ist als ein leerer Name, womit man dem dummen Gewissen Angst macht, eine Vogelscheuche der Idioten (épouvantail des idiotes).

Freilich wird unter dem französischen Joch der Zustand Deutschlands der elendeste sein. Jetzt verachten sie uns wegen unserer Einfalt, dann werden sie uns auch noch wegen unserer Feigheit verachten. Wir werden die Schmach doppelt verdient haben. Aber die Zeit der Unterdrückung und des Unglücks ist eine Prüfung, und jede Prüfung ist gut, denn sie dient zur Läute-

*) Vgl. oben Cap. V. Nr. II. 5. S. 124.

rung. Wir werden elend sein vor der Welt und um so glücklicher vor Gott; wir werden in einem politischen Jammerthal leben: um so lieber werden wir es verlassen und zum Himmel eingehen*)!

Was fehlt noch, um unser Elend zu vollenden, nach der gewaltsamen Wegnahme Lothringens, nach dem Kriege gegen Holland, der ohne einen Schein des Grundes begonnen wurde, nach so vielen Gewaltthaten gegen deutsche Städte, so vielen Feindseligkeiten in der Pfalz, nach der Berufung der Reunionskammern, endlich nach dem Raube Straßburgs, diesem Meisterstreich einer spitzbübischen, türkischen Politik, einem Raube mitten im Frieden, ohne jeden Vorwand, gegen alle gegebenen Versicherungen? Nichts ist unverschämter und lächerlicher als die Vertheidigung der vermeintlichen Rechtsansprüche, die der König von Frankreich auf deutsche Gebiete erhebt. Um Grund für jene Forderungen zu finden, müssen die Advocaten der neufranzösischen Politik untertauchen bis auf die Zeiten Dagoberts und Karls des Großen. Ebenso gut könnte es den modernen Galliern einfallen, in Rom jenes Geld zu fordern, welches dort einst den alten Galliern unter Brennus versprochen wurde!

Wozu braucht auch der König von Frankreich Rechtsgründe für seine Ansprüche und Handlungen? Ist er doch der Generalvicar Gottes und als solcher an keine Gründe und Rechenschaften gebunden. Freilich ist diese tiefe Einsicht in die Mission des Königs nicht jedermanns Sache. Die zahllosen Opfer seines Ehrgeizes rufen den Himmel um Rache an für das frevelhaft vergossene Blut. Um dem Ruhmeskitzel einer Nation zu schmeicheln, hat man so viele Felder mit Blut überschwemmt. So viele Tausende sind hingeopfert durch das Schwert, durch Hunger und

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Kl.) I. R. V. B. S. 227. 228.

Elend, bloß damit man auf die Thore von Paris mit goldenen Buchstaben den Namen „Ludwig der Große" schreiben könne.

Indessen alle diese Klagen, so wie alle Versuche, nach dem Maßstabe des gemeinen Rechts den König von Frankreich zu verdammen oder zu rechtfertigen, fallen machtlos zu Boden vor der göttlichen Mission Ludwigs XIV. Er ist berufen zum Regenerator der christlichen Welt. Diese bedarf eines Oberhauptes, welches bisher der römische Kaiser sein wollte. In der Erfüllung seiner Mission steht dem Könige das Haus Oestreich im Wege. Um sein Ziel zu erreichen, muß er Oestreich stürzen; daher seine Kriege, daher fällt er im Augenblick, wo die von ihm selbst heraufbeschworene Türkengefahr dem Reich am furchtbarsten droht, über Deutschland her, damit die Leute einsehen, wie sie nur zu wählen haben zwischen Mahomet und Ludwig XIV.

Man sollte meinen, daß der allerchristlichste König, in Zukunft das alleinige Oberhaupt der christlichen Welt, vor allem die Türken angreifen werde, diesen Erbfeind der Christenheit. Im Gegentheil, er hält es mit den Türken und bekämpft zuerst die Holländer und die Deutschen. Der Grund ist klar. Deutschland und die Niederlande sind nah, und die Türkei ist weit. Er wird die Türken besiegen, nachdem er die christlichen Völker, die ihm näher sind, besiegt hat. Die Methode seiner christlichen Welteroberung wetteifert mit der Methode der christlichen Weltbekehrung: erst die Juden, dann die Heiden!

III.

Nationalökonomische und geologische Interessen.

Neben den politischen Arbeiten, die Leibniz in einem so großen Umfange beschäftigen, finden wir ihn, namentlich in den ersten Jahren seiner hannöverschen Periode, in einem sehr eifri-

gen Verkehr auch mit staatswirthschaftlichen Dingen. Er sah, welche Bedeutung die Staatswirthschaft für die Staatswissenschaft habe, wie wichtig für die Staatswirthschaft die Bergwerkskunde sei, und welche fruchtbare Quellen nationalen Reichthumes insbesondere die Bergwerke im Harz enthalten, aus deren Silbergruben ein großer Theil der Staatseinkünfte herkam. Gerade deßhalb war der Herzog Johann Friedrich lebhaft interessirt für die Verbesserung der Bergwerke. Hier kam ihm Leibniz entgegen, dessen Erfindungsgeist sich von dieser Aufgabe sogleich gereizt und angezogen fühlte. Er legte dem Herzog einen Plan vor, der eine Verbesserung der ergiebigsten Art bewerkstelligen wollte, nämlich Mittel, um das Wasser aus den Gruben zu entfernen. Der Herzog versprach ihm für den Fall des Gelingens eine reiche Belohnung; Ernst August bestätigte die Versprechung, und Leibniz war Jahre lang mit der Ausführung der Sache eifrig beschäftigt, oft blieb er Monate hindurch in Zellerfeld im Harz; indessen vermochte er die vielen Schwierigkeiten und Hindernisse, die ihm von der praktischen Seite her gemacht wurden, nicht zu überwinden, und so bat er zuletzt (1684) unverrichteter Sache den Herzog, ihm die Fortführung dieser Geschäfte zu erlassen.

Aber wie bei Leibniz jedes Interesse, welches er faßte, sich vervielfältigte und erweiterte, indem es verwandte Interessen anzog, so führte ihn die Beschäftigung mit den Bergwerken von ihrer ökonomischen Seite her zu Betrachtungen über das Münzwesen, mit dessen Zuständen und Bedürfnissen er sich genau bekannt machte, und von der naturwissenschaftlichen Seite zu seinen geologischen Studien, die er mit Beobachtungen im Harz begann, dann auf seinen Reisen fortsetzte, und deren Frucht seine „Protogäa" war, eine Theorie über die Entstehung und Bildung der Erde, ein Versuch, deren Geschichte zu schreiben.

IV.
Geologische und historische Arbeiten.

1. Reise nach Italien.

Schon in seinem „Caesarinus Fursteneriuss“ hatte Leibniz die Souveränetät der deutschen Reichsfürsten und deren politische Gleichstellung mit den italienischen Herzögen auch aus der Abstammung bewiesen und bei dieser Gelegenheit auf den Zusammenhang der Welfen mit dem Markgrafen Azo hingewiesen und wie das Haus Braunschweig das Stammhaus der Familie Este sei *). Hier lag das Thema zu einer historischen Arbeit, die zu einer Lebensaufgabe für ihn werden sollte. Wir haben schon früher erwähnt, wie der Herzog Ernst August die Genealogie seiner Familie von Leibniz untersucht und dargethan wünschte. Seit 1686 beschäftigten ihn diese genealogischen Untersuchungen. Der Zusammenhang mit der italienischen Fürstenfamilie der Este ist der Punkt, um den es sich dabei vorzugsweise handelt. Es ist unmöglich, die dazu nöthigen Nachforschungen nur brieflich zu führen; er muß die Bibliotheken und Archive, welche Aufschluß geben können, selbst untersuchen und die Materialien zu seiner Arbeit an Ort und Stelle einsammeln. Das ist der Grund, weßhalb Leibniz im Jahre 1687 eine Reise nach Italien antritt, die ihn einige Jahre von Hannover entfernt.

Er reist nicht unmittelbar nach Italien; er hat zuvor in Deutschland so viele Quellenstudien zu machen, daß noch das Jahr 1688 vergeht, bevor er nach Italien abreist. Er geht von Hannover über Marburg nach Frankfurt a/M., wo er den Orientalisten Ludolf persönlich kennen lernt; mehrere Wochen bleibt er in Mün-

*) S. oben. S. 209. Anmerk.

chen; im Anfang Mai 1688 ist er in Wien, wo sein Aufenthalt neun Monate dauert. Hier erlebt er die beiden großen, für das deutsche Reich und für das Haus Hannover so bedeutungsvollen Begebenheiten: den Ausbruch des Reichskrieges mit Ludwig XIV und die englische Revolution, die dem Hause Hannover die erste Aussicht auf die englische Thronfolge eröffnet. Er verfaßt in Wien das Manifest des Kaisers gegen Ludwig XIV. Erst im Januar 1689 geht er von Wien nach Italien. Der eigentliche Mittelpunkt seines italienischen Reiseaufenthaltes ist nicht Rom, sondern, wie es der eigenthümliche Zweck seiner Reise fordert, Modena. Er nimmt seinen Weg über Venedig nach Modena, kommt erst im October 1689 nach Rom und bleibt hier kaum länger als einen Monat. Im April dieses Jahres war in Rom die Königin Christine von Schweden gestorben, die uns bekannte Schülerin Descartes'; Pabst Alexander VIII hatte in diesem Jahre seinen Pontificat begonnen. Der kurze Aufenthalt war für Leibniz reich an persönlichen Bekanntschaften und an Auszeichnungen, die man ihm erwies. Er durfte die barberinische und vaticanische Bibliothek benutzen, wurde Mitglied der physikalisch-mathematischen Akademie, die Ciampini gestiftet hatte und der die ersten Gelehrten Roms angehörten; unter den Personen, die er kennen lernte, mochten ihm die interessantesten sein der Physiker Nazari, der Astronom Bianchini, der Antiquar und päbstliche Secretär Fabretti, der ihm die Katakomben zeigte, und vor Allem der Jesuitenpater Grimaldi, der eben damals einen kaiserlichen Ruf nach China als Mandarin erhalten hatte, und dessen Erzählungen von China Leibniz mit der größten Begierde vernahm. Er hat später die Herausgabe der „Novissima Sinica" veranlaßt (1697) und das Buch mit einer Vorrede eingeführt, worin er überschwenglich von der chinesischen Weis-

heit redet, als ob sie das Muster aller natürlichen Theologie wäre. Die größte Auszeichnung, die ihm in Rom zu Theil wurde und die bewies, wie sehr man ihn hochzuschätzen wisse, war das Anerbieten, welches ihm der Cardinal Casanata machte, Custos der vaticanischen Bibliothek zu werden. Leibniz schlug die Stelle aus, weil er die Bedingung nicht erfüllen wollte, an die sie geknüpft war, nämlich des Uebertrittes zur römischen Kirche.

Von Rom unternimmt Leibniz noch einen kurzen Ausflug nach Neapel und kehrt dann über Florenz und Bologna nach Modena zurück, wo er Ende des Jahres 1689 wieder eintrifft und noch einige Monate verweilt. Unter seinen florentinischen Bekanntschaften ist die bedeutendste (und für seine Forschungen wichtigste) die des Bibliothekars Magliabecchi, und in Bologna die des berühmten Anatomen Malpighi. In den Archiven von Modena fand er, was er suchte, die historischen Beweise für den Familienzusammenhang der Häuser Braunschweig und Este, und diese Entdeckung wurde bestätigt durch die Grabschriften der alten Markgrafen von Este und ihres Stammvaters Azo, die Leibniz in einer Carmeliterabtei an der Etsch auffand *).

Im Februar und März 1690 ist Leibniz von Neuem in Venedig und kehrt dann über Padua und Wien nach Hannover zurück, wo er im Juni dieses Jahres wieder eintrifft. Unter den mannigfaltigen wissenschaftlichen Interessen, die er auf seiner Reise neben dem Hauptzweck verfolgt hat, treten auch seine Bergwerksstudien hervor; er besuchte von Wien aus die Goldbergwerke Ungarns, von Venedig aus die Quecksilbergruben Istriens und die Bergwerke Illyriens.

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil S. 103.

2. Protogäa.

Im ersten Jahr nach seiner Rückkehr (1691) verfaßte er die Protogäa, worin er die vulcanische und neptunische Periode der Urbildung der Erde zu entwickeln suchte und von der er zwei Jahre später in den actis eruditorum einen Abriß gab. Das Werk selbst ist erst nach seinem Tode erschienen. Ueberall wo Leibniz beobachtet, da erweitert und generalisirt er die vereinzelte Forschung und erhebt das Detail, das er behandelt, zu einer allgemeinen wissenschaftlichen Angelegenheit. An dem localen Bergwerk studirt er die Geschichte der Erde, an der Genealogie des localen Fürstenhauses die Geschichte des Landes und sieht, wie sich in dieser die Universalgeschichte des deutschen Reichs abspiegelt. Er hatte ein politisches Geschichtswerk im Sinne und die Absicht, seine Protogäa demselben gleichsam als geologische Einleitung vorauszuschicken.

3. Codex des Völkerrechts.

Die archivarischen Untersuchungen, die Leibniz in Absicht auf die Genealogie des Welfenhauses anstellt, sind umfassender als das Ziel, welches sie zunächst im Auge haben, und die Früchte, die er aus seinen Materialien gewinnt, beschränken sich nicht bloß auf die Geschichte Braunschweigs. Aus einer Menge mittelalterlicher Urkunden, die sich vom Anfang des zwölften Jahrhunderts bis zum Ende des fünfzehnten erstrecken und auf völkerrechtliche Verhältnisse beziehen, giebt Leibniz eine Auswahl seltener und größtentheils ungedruckter Actenstücke, die auf drei Bände berechnet waren, von denen aber nur der erste Band 1693 erscheint unter dem Titel „codex juris gentium diplomaticus". Dazu kommt im Jahr 1700 noch ein Nachtrag: „mantissa codicis juris

gentium diplomatici". Er wollte keine vollständige Sammlung geben, sondern nur eine sorgfältige Auswahl, wobei er besonders den Interessen des deutschen Reichs nachging, dessen Geltung und Ansprüchen dieses Gesetzbuch des Völkerrechts zur Bekräftigung dienen sollte. Seit langer Zeit, so rühmte sich Leibniz in der Vorrede der „mantissa", sei kein solches Werk erschienen, das so viele sichere Urkunden zum Nutzen des deutschen Reichs enthalte. Um so befremdlicher war es, daß er in der Sammlung dieser Urkunden von fremden Ländern reichlich, von dem kaiserlichen Hofe in Wien gar nicht unterstützt wurde.

4. Sammlung mittelalterlicher Geschichtsquellen.

Seinem Geschichtswerke selbst schickt er eine umfassende Quellensammlung voraus, die eine Menge neuer und seltener Schriften ans Licht bringt und nicht bloß die Grundlage für die Specialgeschichte Braunschweigs enthält, sondern eine werthvolle Fundgrube für die Geschichte des Mittelalters überhaupt eröffnet. Hier finden wir Leibniz als Geschichtsforscher. Die „accessiones historicae", die im Jahr 1698 erscheinen, bilden den Vorläufer der eigentlichen Sammlung, die Leibniz unter dem Titel „scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes" in den Jahren 1707, 1710 und 1711 herausgiebt. Es sind hundertsiebenundfünfzig Schriften, die sich bis ans Ende des Mittelalters erstrecken und deren Autoren durch kritische und biographische Detailerörterungen von dem Herausgeber beleuchtet werden.

5. Geschichte Braunschweigs.

Die letzte Arbeit seines Lebens ist das Geschichtswerk selbst, die „Annales imperii occidentis Brunsvicensis". Nach der ur-

sprünglichen Absicht sollte diese Geschichte von den ältesten Zeiten herabgeführt werden bis auf die Gegenwart unter Ernst August. So hatte Leibniz den Plan des Werks nach seiner Rückkehr von der italienischen Reise gefaßt und nach diesem Maßstabe mochte er den ersten Entwurf im Jahre 1692 dem Kurfürsten vorgelegt haben. Später zog er den Plan in engere Grenzen und beschränkte die Ausdehnung des Werkes auf die fünf Jahrhunderte von Karl dem Großen bis zum Ende des welfischen Kaisers Otto IV (768 —1024). Seit seiner letzten Rückkehr von Wien (1714) arbeitete er unausgesetzt an diesem Geschichtswerk. Der erste Band war gegen Ende des Jahres 1715 druckfertig; doch wollte Leibniz mit der Herausgabe warten bis zur Vollendung des zweiten. Er hatte die Geschichte bis zum Jahre 1005, also dem vorgesteckten Ziele nahe geführt, als er starb. Man sollte meinen, daß die Regierung die Veröffentlichung dieses von Leibniz hinterlassenen, der Landesgeschichte gewidmeten Werks mit demselben Eifer besorgt haben werde, als sie den Verfasser zur Fortsetzung gedrängt und wiederholt ermahnt hatte, diese Arbeit ja nicht zu verabsäumen. Jetzt geschah nichts, um das Werk, dessen Ausarbeitung die beiden letzten Lebensjahre Leibnizens unausgesetzt beschäftigt hatte, der Vergessenheit zu entziehen. So blieb es liegen, bis nach fast hundertdreißig Jahren Pertz diese „gereifte Frucht eines langen thatenvollen Lebens" herausgab.

Zehntes Capitel.

Die Wiederherstellung der allgemeinen Kirche. Reunionsversuche.

I.

Die Reunionsidee.

1. Die mainzischen Pläne. Leibnizens theologische Demonstrationen.

Jene Harmonie der Dinge, nach welcher Leibniz seine Lehre genannt hat und die in der That den innersten Gedanken und Grundzug derselben ausdrückt, findet in dem Verhältniß des Philosophen selbst zu seinem Zeitalter ein augenscheinliches und großes Beispiel. Die bedeutenden Fragen, welche dieses Zeitalter erfüllen und beschäftigen, auf der einen Seite, der Standpunkt und die Denkweise unseres Philosophen auf der anderen begegnen einander und stimmen zusammen. Sie stimmen zusammen in der allgemeinen Richtung auf die Versöhnung und Ausgleichung der in der Zeit herrschenden Gegensätze. Daher kam es, daß Leibniz, wenn er auch diese Fragen nicht zu einer endgültigen Lösung bringen konnte, doch ganz gemacht war, auf die Natur derselben einzugehen und in ihren Verhandlungen ein wichtiger Stimmführer zu werden. Wir haben diese seine Thätigkeit schon auf dem politischen Gebiete in mannigfaltiger Weise kennen gelernt. Wir wollen sie jetzt auf dem religiösen verfolgen.

In den letzten Jahrzehenden des siebzehnten Jahrhunderts steht in der ersten Reihe der religiös-politischen Fragen die Wiedervereinigung der beiden durch die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts getrennten Kirchen. Man muß aus den geschichtlichen Verhältnissen begreifen, wie diese Frage entsteht und wie sie liegt. Zugleich werden wir hier die Fäden erkennen, welche Leibnizen so tief und so lange Zeit hindurch in die Geschichte dieser Frage verflechten.

Der große kirchliche Gegensatz, der in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts entstanden war und dann in dem tridentiner Concil katholischerseits seinen Abschluß gefunden, hatte in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Deutschland die blutigen Früchte des dreißigjährigen Kriegs getragen. Der westfälische Frieden hatte mit dem Kriege auch den religiösen Zwiespalt wenigstens so weit geschlossen, daß den Protestanten die Duldung ihrer Lehre und Kirche gesichert war. Aber es fehlte viel, daß damit der religiöse Frieden wirklich und auf die Dauer verbürgt worden. Die innere Glaubenstrennung blieb und damit die religiöse Zwietracht, die leicht wieder auflodern und mit dem Frieden auch die Sicherheit des Reichs gefährden konnte.

Wer daher für die Erhaltung des westfälischen Friedens und die Sicherheit des Reichs ernstlich besorgt war, mußte nothwendig darauf denken, auch den religiösen Frieden tiefer zu begründen und die Glaubenstrennung aufzuheben durch eine Versöhnung und Wiedervereinigung der beiden Kirchen. Hier ist das politische Motiv, aus dem in der Zeit nach dem westfälischen Frieden die Reunionsbestrebungen hervorgehen. Nun wissen wir, daß diese Friedens- und Sicherheitspolitik in Betreff des deutschen Reichs hauptsächlich in Mainz ihren Heerd hatte, und es begreift

sich daher, daß in dem System und Zusammenhange der mainzischen Politik, daß in Männern, wie der Kurfürst Johann Philipp und Boineburg, auch die Idee der kirchlichen Reunion ernsthaft gefaßt und gepflegt wurde. Namentlich Boineburg, persönlich an beiden Kirchen betheiligt, durch Geburt Protestant, durch Bekehrung Katholik, war schon im Jahre 1660 für dieses Ziel in Rom thätig. So wurde Leibniz schon in seiner mainzischen Periode mit dieser Idee vertraut und sie war ihm willkommen. Er schrieb hier nicht bloß politische, sondern auch theologische Demonstrationen, nicht etwa aus speculativer Liebhaberei, sondern zu einem praktischen, kirchlich reconciliatorischen Zweck; er wollte in diesen „Demonstrationen" die wichtigsten streitigen Glaubenspunkte in ein solches Licht setzen, daß die verschiedensten theologischen Ansichten und Parteien damit übereinstimmen konnten. Man sieht, daß er die Reunion schon ins Auge gefaßt hat. Die Schrift will unparteiisch erscheinen, darum verbirgt der Verfasser geflissentlich sich und seinen kirchlichen Standpunkt; sie ist lateinisch verfaßt, damit sie von Ausländern gelesen werden könne; sie will den verschiedenen kirchlichen Bekenntnissen und Richtungen ein Einigungsobject darbieten und gerade in dieser Rücksicht das praktische Urtheil der stimmführenden Theologen herausfordern. So erklärt sich Leibniz selbst in einem Briefe an den Herzog Johann Friedrich von Hannover (November 1671): „ich hätte es lieber deutsch geschrieben, allein es hätte dergestalt dem Ausländer nicht communicirt werden können. Meine Intention nun damit ist gewesen, zu versuchen, ob etwa mit guter Manier, verständiger Sanftmuth, von Theologen von allen Seiten, von katholischen, evangelischen, reformirten, Remonstranten und sogenannten Jansenisten, practicirte Judicia und dieses zum wenigsten erhalten werden könnte, daß, wo sie

nicht alles billigten, dennoch bekennten, nichts darin, so verdammlich oder dem also Lebenden und Sterbenden an seiner Seligkeit schädlich, zu finden. Welches gewißlich ein schöner Grad zu einer mehreren Näherung und Einigkeit wäre, wenn in einer so wichtigen und schweren Sache dergleichen Specimen zu bewirken wäre. Es müßten alle die, so judiciren sollen, weder den Autor und dessen Religion noch die Intention der Mitcensores wissen und jeder der Meinung sein, daß es von einem seiner Partei komme*)."

2. Politisch-kirchliche Reunionsinteressen.

Mächtige Beweggründe politischer Art arbeiten für und gegen das Werk der kirchlichen Wiedervereinigung. Der religiöse Zwiespalt im deutschen Reich befördert die Theilung und den politischen Zwiespalt der Staaten, den Frankreich begünstigt, weßhalb es gern eine Art Schutzmacht für die deutschen Protestanten bildet. Die Glaubenstrennung öffnet das Reich dem Einflusse Frankreichs; die Reunion würde diesem Einflusse vorbeugen und das Reich nach Innen stärken und sichern: schon deßhalb liegt es im kaiserlich-östreichischen Interesse, das Werk der Wiedervereinigung aus allen Kräften zu fördern. Und ebenso kann es dem Machtinteresse und dem Machtbedürfniß der katholischen Kirche nur willkommen sein, die Protestanten wiederzugewinnen unter Bedingungen, welche bei gegenseitigen Concessionen verschiedener Art die oberste Geltung des Pabstthumes in der Kirche anerkennen und festhalten. Diese einfache Betrachtung der politischen Lage jener Zeit erklärt, warum wir Kaiser und Pabst auf

*) Leibniz an den Herzog von Hannover, Johann Friedrich. Deutsche Schriften. Ausgb. Guhrauer. I. Bd. S. 275. 276. Vgl. S. 270 flgd. Vgl. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. III. Bd. S. 251—253.

Seiten der Reunion und für dieselbe wirksam, dagegen das französische Machtinteresse und den Gallicanismus auf der Gegenseite finden werden, bestrebt, die Sache zu hindern.

Die Angelegenheit der Reunion fällt mit den politischen Interessen, die sie treiben und für und wider dieselbe thätig sind, zugleich unter die politischen Gegensätze der Zeit: unter die Gegensätze der gallicanischen und römischen Kirche, der französischen und östreichischen Macht. Von den Päbsten, welche die Sache der Reunion unterstützten und bei der längeren Dauer ihrer Regierungszeit auch am meisten dafür wirksam sein konnten, ist vor allem Innocenz XI (Odescalchi) zu nennen, dessen Pontificat (1676—1689) mit den Jahren zusammenfällt, in denen die Reunionspläne die besten Aussichten hatten.

3. Royas de Spinola.

Das nächste Interesse, innerhalb des deutschen Reichs den Frieden und die Sicherheit durch eine Versöhnung der großen kirchlichen Gegensätze zu befestigen und dauernd zu gründen, hatte der Kaiser. Es handelte sich zunächst darum, die protestantischen Staaten und deren Fürsten für die Idee zu gewinnen und Grundlagen für weitere Verhandlungen zu schaffen. Diese Angelegenheiten zu führen, wurde ein Mann beauftragt, der viele Jahre hindurch der kaiserliche Agent für die zu stiftende Reunion und selbst aufs eifrigste für die Sache interessirt war. Dieser in der Geschichte der Reunionspläne jener Zeit wichtige und außerordentlich thätige Mann war Royas de Spinola, aus einer spanisch-niederländischen Familie, begünstigt von Philipp IV von Spanien, Beichtvater der ersten Gemahlin des Kaisers Leopold I, der ihm die Mission anvertraute und die Vollmachten gab, in Ungarn und im deutschen Reich für die Wiedervereinigung der

beiden Kirchen zu wirken. Spinola gehörte zum Orden der Franziskaner, er war Bischof von Tina in Croatien, später Bischof von Neustadt bei Wien. Er wirkte zugleich als Diplomat und als Missionär und betrieb die Sache der Reunion nicht bloß als ein kaiserliches Geschäft, sondern als seine Lebensaufgabe, für welche er schon lange thätig gewesen war, bevor ihn kaiserliche und päbstliche Vollmachten mit der Sache betrauten. Er selbst erklärt im Jahre 1671, daß er seit zwanzig Jahren an dieser Aufgabe arbeite. Im Jahre 1661 beginnt er seine dem Zweck der Reunion gewidmeten Reisen. Er ist zu diesem Zwecke sechsmal in Rom, fünfmal in Hannover gewesen (das erstemal 1676, das zweitemal 1683, wo er mit Leibniz zusammentraf). Sein Tod im Jahr 1695 durfte mit Recht als ein großes Mißgeschick für die Sache der Reunion angesehen werden, die Spinola fast ein halbes Jahrhundert hindurch mit so vielem Eifer und einige Zeit mit scheinbar großem Erfolge betrieben hatte.

4. Der hannöversche Hof. Die Herzogin Sophie.

Unter den protestantischen Ländern des deutschen Reichs boten für die Reunionspläne und die Aufgabe Spinolas diejenigen offenbar einen sehr günstigen und empfänglichen Schauplatz, deren Fürsten entweder ganz im katholischen oder ganz im kaiserlichen Interesse waren. Diese günstigen Bedingungen fanden sich in Braunschweig-Lüneburg. Das Land war lutherisch; der Herzog Johann Friedrich hatte sich zur römischen Kirche bekehren lassen, und die Reunionsidee fand deßhalb bei ihm williges Gehör, obwohl er politisch nicht in kaiserlichem, sondern in französischem Interesse stand. Sein Bruder und Nachfolger Ernst August begehrte die Kurwürde und war, obwohl dem Namen nach lutherisch, vermöge seiner politischen Interessen kaiserlich gesinnt und von die-

ser Seite den Reunionsplänen offen. Daher kam es, daß namentlich unter Ernst August Hannover ein Centralpunkt für die kaiserlichen Reunionspläne und ein Anziehungspunkt für Spinola wurde, bis andere politische und dynastische Interessen, namentlich die Aussicht auf die Thronfolge in England, den katholisirenden Reunionsbestrebungen für immer in den Weg traten.

Die fürstlichen Frauen des hannöverschen Hofes nahmen an den Reunionsplänen und Bestrebungen eifrigen Antheil, nicht bloß die Herzogin=Wittwe Henriette Benedicta, sondern auch die regierende Herzogin Sophie. Wir müssen etwas näher auf diesen Antheil eingehen, weil wir hier den Faden finden, der uns zu einem anderen in der Geschichte jener Reunionspläne ebenfalls wichtigen Centralpunkte hinführt.

5. Die Abtei von Maubuisson.

Die Herzogin (seit 1692 Kurfürstin) Sophie war eine pfälzische Prinzessin, die Tochter Friedrichs V, der die böhmische Königskrone einen Winter lang getragen, in der Schlacht bei Prag verloren und davon den Namen „der Winterkönig" behalten hatte. Wir haben schon früher dieser Familie des böhmischen Erkönigs, die im Haag residirte, ausführlich gedacht*). Die Schwester der Herzogin Sophie war jene Elisabeth, der Descartes sein Hauptwerk, die Principien der Philosophie, gewidmet hatte. Ihr Bruder war der durch seine Toleranz ausgezeichnete Kurfürst der Pfalz, Karl Ludwig, der Spinoza nach Heidelberg rufen wollte. Ein jüngerer Bruder Eduard hatte eine Prinzessin von Mantua, Anna Gonzaga, geheirathet und war durch diese zur römischen Kirche bekehrt worden. So kam in diese refor=

*) Meine Geschichte der neuen Philosophie I. Band. 1. Theil II. Aufl. Buch I. Cap. VIII. Nr. 4. S. 216 flgd.

mirte Familie ein katholisches Element, das weiter um sich griff. Eine jüngere Schwester, die Prinzessin Louise Hollandine von der Pfalz, war in abenteuerlich-romantischer Weise aus dem Haag nach Frankreich geflohen und wurde hier mitten in einem üppigen, ausschweifenden, nichts weniger als religiösen Leben durch ihre Schwägerin Anna Gonzaga ebenfalls zum Katholicismus bekehrt. Sie folgte dem Beispiele ihres Bruders und erhielt in Frankreich die mit großen Einkünften verbundene Abtei Maubuisson. Hier lebte sie in ihrer weltlichen und üppigen Weise fort. Auch ihre geistigen Interessen waren mehr artistisch als religiös; sie beschäftigte sich mit Malerei und mochte lieber im Atelier als im Oratorium sein. Man erzählt, daß sie sich rühmte, vierzehn Kinder geboren zu haben. Ihre Sitten schmeckten schon nach der Zeit der Regentschaft.

Anna Gonzaga dagegen nahm es mit der katholischen Sache Ernst und wünschte nichts eifriger als auch ihre Schwägerin von Hannover zu bekehren. Darin wurde sie lebhaft unterstützt von einer anderen streng katholisch gesinnten und ebenfalls bekehrungssüchtigen Frau, die bald eine wichtige Person in der Abtei Maubuisson wurde. Frau von Brinon war die erste Oberin des Stiftes von St. Cyr, das unter dem Schutze der Maintenon stand. Sie wollte auch Kunst und Poesie in dem alleinigen und strengen Dienst der Religion sehen und forderte deßhalb die rein religiöse Tragödie, welche der Geschlechtsliebe keinen Raum läßt: die biblische Tragödie ohne Liebe, deren Muster Racine in seiner Athalie gab. Plötzlich mußte sie das Stift von St. Cyr verlassen, weil sie durch ihre Herrschsucht die Maintenon verletzt hatte. Sie kam nach Maubuisson und wurde der weibliche Secretär der Aebtissin und bald die einflußreichste Person in der Abtei. Der weltlich leichte und bestimmbare Sinn der Prinzessin Louise beugte sich unter

den ernsten Willen der Brinon; die Aebtissin von Maubuisson war leichter zu beherrschen als die Schutzherrin von St. Cyr, so entgegengesetzt auch im Uebrigen die Charaktere der beiden Frauen waren; denn die Aebtissin, wenn man nach ihrem Leben urtheilen darf, hatte der Liebe ohne Tragödie den Vorzug gegeben vor der Tragödie ohne Liebe. Seitdem der Einfluß der Brinon in dem Kloster von Maubuisson herrschend geworden, bildete diese Abtei einen Mittelpunkt katholischer Missionsbestrebungen, und man suchte von hier aus die deutschen Reunionspläne, die in Hannover ihren Heerd hatten, im Sinn katholischer Zwecke zu beeinflussen. In dem mannigfaltig verschlungenen Gewebe der Reunionsversuche jener Zeit bildet der Verkehr zwischen Maubuisson und Hannover einen besonderen Faden, der sich durch jenes Gewebe hindurchzieht und den namentlich die Hand der Brinon fortspinnt. Zwei Bekehrungen sind bereits in dem pfälzischen Hause gelungen durch den Eifer der Anna Gonzaga. Jetzt soll die dritte versucht werden, die der Herzogin Sophie von Hannover, durch die man, wenn sie zum Uebertritt bewogen wird, auch deren Gemahl Ernst August zu bekehren hofft. Man kennt den Einfluß, den Leibniz auf die Herzogin hat; er ist der geistig bedeutendste Mann am Hofe von Hannover und die Seele der geselligen Kreise, welche die Herzogin in Herrenhausen um sich versammelt. So wird Leibniz selbst ein Ziel jener Bekehrungsversuche, die von Maubuisson ausgehen und denen die Brinon ihren ganzen Eifer widmet.

6. Bossuet und Pellisson.

Indessen würden diese weiblichen Missionsversuche bei weitem so denkwürdig nicht sein, wenn nicht zwei bedeutende, unter einander und mit den Frauen im Kloster von Maubuisson be-

freundete Männer mit dabei thätig gewesen wären, beide berühmt als Schriftsteller und bewährt im Werke der katholischen Mission: der Eine und zugleich Bedeutendste von Beiden ist Bossuet, der angesehenste Prälat am Hofe Ludwigs XIV, der erste Theologe und kirchliche Redner des damaligen Frankreichs, seit 1668 Bischof von Condom, seit 1681 Bischof von Meaux. Der Andere ist Pellisson, ein geborener Hugenotte, ein gewordener Katholik*), wirksam als Schriftsteller in der Bekehrung der Calvinisten Frankreichs, Historiograph des Königs, Akademiker und Hofmann, modern in seiner Schreibart und frei von den scholastischen Formen.

7. Maubuisson und Hannover.

Wer die Geschichte der Reunionspläne jener Zeit genau verfolgen will, muß diese beiden Kreise und deren gegenseitigen Verkehr wohl im Auge behalten, die Cirkel von Maubuisson und von Hannover: dort die Aebtissin, Anna Gonzaga und die Brinon im Bunde mit Bossuet und Pellisson; hier vorzugsweise die Herzogin Sophie und Leibniz. Die Brinon läßt es sich angelegen sein, die Beziehungen und den brieflichen Verkehr ihrer beiden gelehrten Freunde mit Leibniz zu vermitteln und, sobald ein Stillstand einzutreten droht, wieder von Neuem zu fördern. Schon im Jahre 1679 hatte die Herzogin Sophie einige Monate in Maubuisson zugebracht, aber es war nicht gelungen, sie zu bekehren; Anna Gonzaga, die in dem ihr verwandten pfälzischen Hause gern noch diese dritte Bekehrung bewirkt hätte, starb im Jahre 1684, und Bossuet feierte in seiner Trauerrede das Leben dieser glaubenstreuen und eifrigen Frau; die Brinon setzte die

*) Er hatte sich in seinem sechsundvierzigsten Jahre (1670) zur römisch-katholischen Kirche bekehrt.

Bekehrungsversuche gegen die Herzogin fort, sie schrieb Briefe über Briefe, aber die Sache endete zuletzt mit einer entschiedenen Absage von Seiten der Kurfürstin Sophie, die den Lockungen des Katholicismus die Gräuel der Bartholomäusnacht, der Pulververschwörung, der Ermordung Heinrichs IV u. s. f. entgegenhielt (1697).

Zwischen Maubuisson und Hannover wurde im Grunde weniger die Sache der Reunion als die der Mission im katholischen Interesse betrieben. Die Geister von Maubuisson wollten die Wiedervereinigung der beiden Kirchen durch die Bekehrung der Protestanten, und als später Bossuet selbst in die Reunionsgeschichte eingriff, war er es, der den Uebertritt forderte und den doctrinär katholischen Standpunkt so geltend machte, daß an dieser Bedingung die Sache der Reunion nothwendig scheitern mußte.

II.

Reunionsverhandlungen.

1. Bossuet's Glaubenslehre.

Zunächst stand Bossuet persönlich den deutschen Reunionsplänen und -geschäften fern. Diese wurden verhandelt zwischen Spinola, dem kaiserliche und päbstliche Vollmachten zur Seite standen, und den deutschen Höfen, namentlich den protestantischen, unter denen der hannöversche für die Thätigkeit Spinolas eine Art Operationsbasis bildete. Indessen war von Seiten Spinolas selbst der Name und das theologische Ansehen Bossuet's in der Reunionssache bald zu einer großen Geltung gekommen. Man bedurfte zum Zwecke derselben einer dogmatischen Grundlage, auf der man sich verständigen konnte, einer Auseinandersetzung des katholischen Glaubens, welche den Protestanten Vereinigungspunkte bot und dem irenischen Zwecke entsprach, und dazu hatte

Spinola Bossuet's berühmte und vom Pabst gebilligte „Auseinandersetzung des Glaubens" genommen*). So war Bossuet's Name und Ansehen in die Reunionsfrage verflochten, noch bevor er in die Verhandlungen selbst eingriff.

2. Die hannöversche Conferenz. Molanus und die helmstädter Theologen.

Wir wollen gleich an dieser Stelle einige der hauptsächlichen Schriften hervorheben, die in den Reunionsverhandlungen eine Rolle gespielt und die stimmführenden Richtungen vertreten haben. Natürlich mußte das Ausgleichungsgeschäft, welches die Wiedervereinigung vorbereiten und ebnen sollte, zwischen sachkundigen und bevollmächtigten Männern, zwischen Theologen beider Kirchen geführt werden. Von katholischer Seite galt Spinola, selbst Ordensgeistlicher und Bischof, als kaiserlich-päbstlicher Bevollmächtigter. Der Herzog Ernst August berief von sich aus Theologen seines Landes zu einer der Reunionsfrage gewidmeten Conferenz nach Hannover: den Abt von Loccum [Molanus], den Hofprediger Barckhausen aus Osnabrück, die helmstädter Theologen Calixtus den jüngeren und Mayer. Ueberhaupt war der tolerante Geist der helmstädter Universität einer Aussöhnung mit der katholischen Kirche nicht abgeneigt, während die unduldsame Richtung Wittenbergs sich schroff und ausschließend dagegen verhielt. Leibniz suchte deßhalb die Universität Helmstädt vor Berufungen aus Wittenberg zu hüten und war geflissentlich darauf bedacht, bei neuen Berufungen, wie z. B. der Professoren Johann Fabricius aus Altdorf und Schmidt aus Hannover, den toleranten Geist der Universität zu erhalten. Er selbst war bei den Reunionsverhand-

*) L'Exposition de la foi. 1676.

lungen als Vermittler, Rathgeber, Diplomat thätig, nicht eigentlich als Geschäftsführer. An der Spitze der hannöverschen Conferenz stand von protestantischer Seite der Abt Molanus.

Die erste Frage war, welcher Weg zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen einzuschlagen sei, welche Methode die Aufgabe der Reunion fordere? Spinola schrieb seine „Regeln zur kirchlichen Vereinigung aller Christen" *). Molanus entwarf die Grundlage einer „Methode, wie die kirchliche Einheit zwischen den römischen und protestantischen Christen wiederherzustellen sei" **).

3. Die Jahre der Annäherung.

Niemals haben die beiden kirchlichen, ihre Wiedervereinigung suchenden Parteien einander so nahe gestanden, als in diesem Zeitpunkte, wo die irenischen Entwürfe von beiden Seiten einander bereitwillig entgegenkamen und sich in den Hauptsachen berührten. Die hannöverschen Verhandlungen zwischen Spinola und Molanus zeigen die größte Annäherung, wogegen die späteren brieflichen Verhandlungen zwischen Bossuet und Leibniz die zunehmende Entfernung und zuletzt den größten Abstand wahrnehmen lassen. Die Geschichte der Annäherung fällt in das vorletzte Jahrzehend des siebzehnten Jahrhunderts, die der zunehmenden Entfernung in das letzte. Im Jahre 1700 wird der Sitz der Reunionsverhandlungen nach Wien verlegt, und die letzten Aussichten auf einen wirklichen Erfolg sind verschwunden.

*) Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam unionem. Diese Schrift erschien 1691, sie ist von Spinola, nicht von Molanus, wie Guhrauer meint. Vgl. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. I. Préface. pg. XVIII.

**) Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes. 1683.

Die helmstädter Theologen waren bereit, Bossuet's „Auseinandersetzung des Glaubens", auf welche Spinola sich stützte, als Grundlage anzuerkennen, selbst in Rücksicht des päbstlichen Primats. Molanus hatte in seinen Grundzügen der Unionsmethode das päbstliche Primat anerkannt, selbst in Rücksicht der Gerichtsbarkeit. Man wollte sich jeder gegenseitigen Verdammung enthalten und die Lösung der Glaubenswidersprüche einem allgemeinen Concil aufgeben, an welchem die protestantischen Superintendenten als Bischöfe theilnehmen sollten. Spinola ließ ebenfalls die Bedingungen, unter denen eine Verfassungseinigung möglich erschien, in den Vordergrund treten, und er stellte die Ausgleichung der Glaubensdifferenzen zurück als Aufgabe eines späteren, allgemeinen Concils. Er machte sehr weitgehende Zugeständnisse, um zunächst der Verfassungseinigung, der Gründung einer allgemeinen, wiedervereinigten Kirche den Boden zu ebnen. Die Priesterehe sollte gelten; das tridentinische Concil, dessen Geltung sich wie eine Mauer zwischen Katholicismus und Protestantismus aufgerichtet hatte, sollte bis auf Weiteres außer Kraft treten. So günstig standen die Reunionspräliminarien im Jahre 1683. Die ganze Sache war, wie man sieht, auf einen Compromiß angelegt.

4. Systema theologicum.

Leibniz war im Stillen schon lange auf die Ausgleichung der Glaubensgegensätze bedacht, auf eine Fassung, in welcher die Glaubenslehre durch die Scylla und Charybdis der schroff einander entgegengesetzten, kirchlichen Lehrbegriffe glücklich hindurchgeführt werden könnte. Er wollte in diesem Sinne, der ganz seiner Denkweise entsprach, reconciliatorisch wirken. Sein eigenes philosophisches System erschien ihm als das beste Instrument, um eine

solche ausgleichende Glaubenslehre zu verfassen und eine wahre Concordienformel zu bilden. Natürlich ließ sich diese Aufgabe nur lösen durch eine Glaubensauseinandersetzung, mit welcher beide Parteien zufrieden sein konnten. Was Bossuet in seiner „exposition de la foi“ vom katholischen Standpunkt aus gethan hatte, wollte jetzt Leibniz vom protestantischen aus versuchen; er wollte genauer als Bossuet in die besonderen Glaubensbestimmungen eingehen und die Sache selbst so einfach und klar als möglich darstellen. Dieses sein System sollte nichts enthalten, das nicht als Lehre kirchlich geduldet werden könnte. Ob die Kirche eine solche Glaubenslehre einräumen dürfe, darüber sollte nicht der Pabst, sondern zunächst die Bischöfe und zwar die gemäßigten unter ihnen entscheiden. Eine solche bischöfliche Approbation war darum das erste Ziel, welches Leibniz erreichen wollte. Die bischöfliche Prüfung sollte zunächst heimlich geschehen und durch einen Fürsten, der jenes neue Glaubenssystem den Bischöfen vorlegte, vermittelt werden; diese durften nicht wissen, von wem das System herrühre, damit nicht etwa ein protestantischer Name von vorn herein ihr Urtheil dagegen einnehme. In diesem Sinne schrieb Leibniz im Jahr 1686 an den Herzog Ernst August, den er sich zum fürstlichen Vermittler wünschte. Der Herzog ging zwar auf diesen Plan nicht ein, aber Leibniz führte ihn aus oder brachte ihn wenigstens zu Papier und entwarf jene Glaubenslehre, die man in seinem Nachlaß gefunden und unter dem Namen „systema theologicum“ (zum erstenmale 1819) herausgegeben hat. Man wollte hier die Entdeckung gemacht haben, daß Leibniz selbst die Absicht gehabt, katholisch zu werden. Indessen ist das Schriftstück nichts weiter, als in jener diplomatischen Absicht, die wir erklärt haben, ein dogmatischer Beitrag zu dem Reunionsgeschäft jener Jahre, in denen Spinola mit den

hannöverschen Theologen verhandelte und der Herzog Ernst August den kirchlichen Compromiß wünschte. Während man in den hannöverschen Conferenzen die Reunionsverfassung berieth und die Vorfragen feststellte, entwarf Leibniz in jenem sogenannten „systema theologicum" eine Reunionstheologie, eine Art Reunionsdogmatik.

5. Leibniz und der Landgraf von Hessen-Rheinfels.

In diese Jahre (1683 — 1685) fällt der briefliche Verkehr zwischen Leibniz und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels: welcher Briefwechsel darum merkwürdig ist, weil hier das persönliche Verhältniß, welches Leibniz zur katholischen Kirche einnimmt, offen zur Sprache kommt. Deßhalb nehmen die Briefe gerade an dieser Stelle unsre Aufmerksamkeit in Anspruch.

Die Verhältnisse, in denen Leibniz lebte, haben ihm von verschiedenen Seiten mehr als einmal den Uebertritt zur römischen Kirche nahe gelegt, und es hat auch nicht an Stimmen gefehlt, die ihn unmittelbar dazu aufforderten. Seine Freundschaft mit Boineburg, seine Dienstverhältnisse in Mainz unter Johann Philipp und in Hannover unter Johann Friedrich brachten ihn Jahre lang unter die beständigen und mächtigen Einwirkungen katholischer Einflüsse. Er hätte um den Preis der Bekehrung leicht eine ihm willkommene Stellung in Paris, Wien oder Rom finden können. Endlich die Reunionsgeschäfte selbst, die er mit so vielem Eifer betrieb, dieser Wunsch nach einer Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche mußte sich doch auf eine selbst in religiösem Interesse ausgesprochene Anerkennung des Katholicismus gründen. Indessen widerstand Leibniz allen Bekehrungsversuchen, und selbst das ihm angebotene Custodenamt der

vatikanischen Bibliothek in Rom konnte ihn nicht zum Uebertritt bewegen. Er war in diesem Punkte spröder als Winckelmann.

Was ihn nämlich von der katholischen Kirche zurückhielt, war weniger eine dogmatische Glaubensformel, obwohl er sich gern mit dem augsburgischen Bekenntniß deckte, als der in seiner Geistesart tief begründete protestantische Grundzug und das Bedürfniß unabhängigen Denkens. Der Landgraf von Hessen-Rheinfels gab sich die größte Mühe, den Philosophen, für den er eine lebhafte Neigung und Hochschätzung empfand, der katholischen Kirche zu gewinnen, in deren Schoß er selbst, ähnlich wie Boineburg und Johann Friedrich, aus dem Protestantismus zurückgekehrt war. Er hätte gern das Verdienst gehabt, einen solchen Proselyten zu machen, und verband sich zu diesem Zwecke mit dem Jansenisten Anton Arnauld in Paris. Er schrieb selbst eine für Leibniz bestimmte Bekehrungsschrift, die er unter dem (italienisch gegebenen) Titel „Wecker für meinen theuern Leibniz" diesem zuschickte. Die ersten Antworten, die Leibniz gab, waren nicht abweisend. Im Gegentheil, es schien, als ob er nicht hartnäckig sein werde. Der Landgraf hatte ihm geschrieben, daß seine Bekehrung schon im Munde der Leute sei. Leibniz erwiederte, daß sich diese Leute zum Theil irrten, aber auch nur zum Theil. Also es schien, als ob er zur Hälfte schon katholisch sei. Der Landgraf forderte die andere Hälfte und bemerkte mit Recht, daß man in solchen Dingen nichts halb sein könne. Da erklärte ihm Leibniz, wie es mit der Hälfte gemeint sei. Er gehöre nicht zur äußeren Gemeinschaft der Kirche, aber zur innern; die innere Communion sei unabhängig von der äußeren. Wer z. B. ungerecht excommunicirt worden, sei zwar von der äußeren Gemeinschaft ausgeschlossen, darum aber nicht der inneren verlustig. Schon aus dieser Unterscheidung sieht man, daß die katholische

Kirche, die Leibniz im Sinn hat, keineswegs zusammenfällt mit der römischen. Es ist die protestantisch gedachte Allgemeinheit der Kirche. Weniger zweideutig und unverhohlen drückt er sich aus, indem er geradezu den Grund angiebt, der ihn abhält, in die äußere Gemeinschaft der römischen Kirche zu treten. Er will nicht gebunden sein in jenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen, die sich auf die Natur der Dinge beziehen, und über welche im Namen der Kirche eine theologische Censur geübt wird. Er gedenkt dabei ausdrücklich der Verdammung des copernikanischen Systems. Einer ähnlichen Verwerfung fühlt er seine philosophischen Ansichten ausgesetzt; er will das Joch, welches die Kirche dem Philosophen auflegt, nicht tragen, um so weniger, da er als Protestant davon frei ist und sich erst aus freien Stücken darunter beugen müßte. „Um auf mich zurückzukommen," schreibt er dem Landgrafen, „so giebt es einige philosophische Meinungen, deren Demonstration ich zu haben glaube und welche zu ändern, mir bei der Geistesart, die ich habe, unmöglich ist, so lange ich kein Mittel sehe, meinen Gründen genug zu thun. Nun werden aber diese Meinungen (obgleich sie, so viel ich weiß, weder der heiligen Schrift noch der Tradition noch der Definition eines Conciliums entgegen sind) noch immer hie und da von den Theologen der Schule, welche sich einbilden, daß das Gegentheil davon zum Glauben gehört, gemißbilligt und sogar mit der Censur belegt. Man wird mir sagen, daß ich, um die Censur zu vermeiden, sie verschweigen könnte. Aber dieses geht nicht an. Denn diese Sätze sind in der Philosophie von großer Wichtigkeit, und wenn ich einst über beträchtliche Entdeckungen, welche ich über die Untersuchung der Wahrheit und die Beförderung der menschlichen Kenntnisse zu haben glaube, mich werde aussprechen wollen, so muß

ich sie als Fundamentalsätze aufstellen. Wahr ist es, wäre ich in der römischen Kirche geboren, so würde ich nur dann von ihr austreten, wenn man mich ausschlösse und mir auf die Weigerung, etwa gewisse herkömmliche Meinungen zu unterschreiben, die Communion versagte. Jetzt aber, da ich außerhalb der Communion von Rom geboren und erzogen worden bin, wird es, glaube ich, nicht aufrichtig noch sicher sein, sich zum Eintritt zu melden, wenn man weiß, daß man vielleicht nicht aufgenommen werden würde, sobald man sein Herz entdeckte. Man müßte sogar stets gebunden sein und seine Gedanken verbergen oder sich einem „„turpius ejicitur, quam non admittitur hospes““ aussetzen. Ich bekenne Ihnen sehr gern, daß ich um jeden möglichen Preis in der Communion der römischen Kirche sein möchte, wenn ich es nur mit wahrer Ruhe des Geistes und mit dem Frieden des Gewissens sein könnte, den ich gegenwärtig genieße*)."

An diesem Grunde, der aus dem innersten Wesen und Lebensgefühl des Protestantismus geschöpft ist, mußten alle Bekehrungsversuche scheitern. Leibnizens große Denkweise hatte nichts gemein mit dem Fanatismus irgend einer Art. Er konnte die katholische Kirche anerkennen, ohne ihr gehorchen zu wollen. Eine solche Denkweise erscheint den Glaubenseiferern immer als Indifferentismus. Und so wurde auch Leibniz zuletzt von beiden Seiten beurtheilt; der Landgraf von Hessen-Rheinfels machte ihm geradezu diesen Vorwurf. Ein richtiges Urtheil aber war es, wenn der Landgraf in seinem Sinn auf Leibniz anwendete, was einst der heilige Hieronymus von Ruffino gesagt hatte: „quisquis est, noster non est**)."

*) Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Von Guhrauer. I. Theil S. 346—348.

**) Ebendaselbst. S. 356.

6. Leibniz und Pellisson.

In den folgenden Jahren von 1687—1690 war Leibniz auf seiner großen archivarischen Reise bekanntlich von Hannover abwesend, und nach seiner Rückkehr nahm die Sache der Reunion eine andere Wendung, die sich mit jedem Schritte mehr von der bisherigen irenischen Richtung entfernte. Spinola hatte die Reunion als eine praktische Kirchenfrage behandelt, als die Aufgabe einer Verfassung, welche Katholiken und Protestanten friedlich vereinigen könnte. Bossuet machte aus ihr eine dogmatische Kirchenfrage, und alsbald kamen die alten ausschließenden und unüberwindlichen Gegensätze zum Vorschein, die beide Kirchen als Glaubenssysteme trennen.

Ein Vorspiel zu' den Verhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet war der Briefwechsel zwischen Leibniz und Pellisson in den Jahren 1691 und 1692. Pellisson nämlich hatte zur Bekehrung der französischen Protestanten „Betrachtungen über die Religionsdifferenzen" geschrieben, worin er zeigen wollte, in welchem Punkte der eigentliche Unterschied bestehe zwischen Katholiken und Protestanten*). Der wirkliche Glaube fordere die Vereinigung der Gläubigen; diese Vereinigung sei nur möglich durch die Unterordnung unter eine feste Autorität, die keine andere sein könne als die Unfehlbarkeit der Kirche. Wer diese Autorität nicht anerkenne, zerreiße das Band, welches die Gläubigen verbinde, erschüttere den Glauben selbst, und die Folge könne keine andere sein, als der Tod des Glaubens: die Glaubensindifferenz. Katholicismus und Protestantismus verhalten sich, wie Glaube und Nichtglaube; Protestantismus ist Indifferentismus. Der

*) Réflexions sur les différens de la réligion.

Grund, warum die Protestanten nothwendig glaubensindifferent sind, ist ihre Nichtanerkennung der Unfehlbarkeit der Kirche. Das war den Frauen von Maubuisson, namentlich der Brinon aus der Seele gesprochen, die sich diesen Unterschied ins Politische übersetzte und der Meinung war, daß Katholicismus und Protestantismus sich verhielten, wie Legitimität und Empörung, wie rechtmäßige Herrschaft und Usurpation.

Die Aebtissin von Maubuisson theilte die Schrift Pellisson's ihrer Schwester von Hannover mit, diese bat Leibniz um sein Urtheil und schickte seine Bemerkungen nach Maubuisson; so kamen sie an Frau von Brinon und durch diese an Pellisson. Was Pellisson den Indifferentismus der Protestanten genannt hatte, erklärte Leibniz für die erweiterte Denkweise der Toleranz, die sich rechtfertige durch jenen tief innerlichen, unbegreiflichen Glaubensgrund, der schlechterdings individuell sei, und an dem die kirchliche Autorität stets ihre Schranke gefunden habe. Er stellte der kirchlichen Unfehlbarkeit die göttliche Gnade als geheimnißvollen Glaubensgrund, dem kirchlichen Autoritätszwange die protestantische Gewissensfreiheit, dem Vorwurf des Indifferentismus die Nothwendigkeit und das Recht der Toleranz entgegen. So entspann sich jener in den Jahren 1691 und 1692 geführte und bald nachher veröffentlichte Briefwechsel zwischen Pellisson und Leibniz „über die Duldung und Unterschiede der Religion", worin Pellisson den deutschen Philosophen bekehren wollte und dieser sich gegen jene Angriffe hinter das Bollwerk der augsburgischen Confession zurückzog*). Mit dem Tode Pellissons 1693 endete dieser Verkehr, und schon im Jahr 1692 waren die brieflichen Verhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet in vollem Gange.

*) Lettres de Mr. Leibniz et de Mr. Pellisson de la tolérance et des différens de la religion.

7. Bossuet und Molanus.

Die ersten brieflichen Berührungen zwischen Bossuet und Leibniz finden sich schon im Jahre 1678. Bossuet schreibt an Leibniz und erkundigt sich nach einer Talmudübersetzung; Leibniz antwortet und erwähnt beiläufig die Anwesenheit Spinolas in Hannover. Im folgenden Jahre will Bossuet drei Exemplare seiner vom Pabst gebilligten „exposition de la foi“ nach Hannover schicken, deren eines für den Herzog, das andere für Spinola, das dritte für Leibniz bestimmt ist. Leibniz hofft von diesem Werk einen günstigen Einfluß auf die Wiedervereinigung der beiden Kirchen.

Unterdessen wird in Hannover das Werk der Reunion betrieben und die vorläufigen Bedingungen zwischen Spinola und Molanus festgestellt. Bossuet hört, daß die ersten Artikel unterzeichnet seien, und wünscht, sie näher kennen zu lernen. Leibniz schickt sie ihm abschriftlich. Dieß geschieht im Jahre 1683. Bossuet läßt die Sache liegen, überzeugt, daß auf diesem Wege die Wiedervereinigung unmöglich erreicht werden könne. Er durchschaut die Täuschung, in welcher die hannöversche Conferenz und die ganze Reunionsmethode der Spinola und Molanus befangen ist: als ob eine Kircheneinigung möglich wäre ohne vorangegangene Glaubenseinigung, und daß diese letztere unmöglich sei im Wege des Compromisses oder einer Art Glaubenscapitulation. Die Kirchengemeinschaft fordert die Sacramentsgemeinschaft, und diese ist nicht möglich, so lange in Betreff des Abendmahls die Glaubensgegensätze gelten. So sieht und beurtheilt Bossuet die Sache von vorn herein, ohne sich zunächst in die Verhandlungen zu mischen.

Erst im Jahre 1691 tritt er den hannöverschen Verhand-

lungen näher; es kommt zwischen ihm und Molanus zu Erklärungen und Gegenerklärungen, die Leibniz vermittelt. Molanus giebt in einer besonderen Schrift seine Ansichten über die vorhandenen Streitpunkte; Bossuet macht seine Gegenbemerkungen über die Schrift von Molanus, und dieser antwortet mit einer „weiteren Erklärung über die kirchliche Reunionsmethode" *). So irenisch zunächst noch die Verhandlungen zwischen Bossuet und Molanus gehalten waren im Charakter gegenseitiger Annäherung, so trat doch ein Differenzpunkt hervor, der die ganze bisherige Reunionsmethode erschüttern mußte, und an dem man von hannöverscher Seite festhielt. Bossuet forderte die Glaubenseinigung als Grundlage. Von ihrem in der Geschichte der Concile entwickelten und fest ausgeprägten Glauben könne sich die katholische Kirche nichts abdingen lassen. Sie dürfe in dieser Rücksicht das tridentinische Concil nicht aufgeben. Die von Spinola eingeräumte Suspension der Geltung dieses Concils sei unmöglich. Eine solche Suspension wäre die Preisgebung der Kirche selbst und des Glaubens. So formulirt Bossuet die Sache. Die Frage heißt: Geltung oder Suspension des tridentinischen Concils in Rücksicht der Glaubenslehre? Hier ist der Gegensatz zwischen Bossuet und Spinola, zugleich der Gegensatz zwischen Bossuet und der hannöverschen Richtung, die Spinola's Methode festhält. Und Leibniz hat die Aufgabe, die hannöversche Richtung, die Methode Spinola's gegen Bossuet zu vertheidigen.

8. Leibniz und Bossuet.

So verhält sich die Sache von vornherein zwischen Leibniz

*) Molanus' erste Schrift führt den Titel: „Cogitationes privatae". Die Gegenschrift Bossuet's heißt: „Réflexions sur l'écrit de Mr. Molanus". Die Erwiderung des letzteren: „Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticae".

und Bossuet. Zwischen beiden steht die Mauer des tridentinischen Concils. Man braucht sich die Standpunkte beider nur klar zu machen, um ihre Unversöhnlichkeit sofort zu begreifen. „Die Wiedervereinigung ist nur möglich, wenn ihr die Mauer niederreißt, die uns trennt": das ist der leibnizische Standpunkt. „Die Mauer bleibt stehen, und die Wiedervereinigung ist nur möglich, wenn ihr zu uns herüberkommt": das ist der Standpunkt Bossuet's. Da nun die Einen die Mauer nicht niederreißen und die Anderen über dieses Hinderniß nicht hinwegkommen können, so ist selbstverständlich jede Wiedervereinigung unmöglich. Als die einzige Möglichkeit der Reunion erscheint auf dem leibnizischen Standpunkte der Glaubenscompromiß zwischen Katholiken und Protestanten, dagegen auf dem Standpunkte Bossuet's die Glaubensunterwerfung der Protestanten unter die Autorität der römischen Kirche. Ueber Fragen der Disciplin könne man sich durch Compromisse verständigen, nicht über Fragen des Glaubens.

Eine ganz andere Stellung zur kirchlichen Reunionsfrage nimmt Spinola ein, eine ganz andere Bossuet. Jener behandelt die Sache als ein Geschäft, dieser als eine Glaubensfrage. Spinola's Standpunkt ist der eines Geschäftsführers, eines Agenten; er kommt zu den Protestanten, um sie zu gewinnen, er transigirt und ebnet, so viel er kann, den Boden zur Reunion, unbekümmert, ob er mit diesem Applaniren nicht die Grundlagen der Kirche selbst untergräbt. Bossuet's Standpunkt dagegen ist der des Prälaten, des kirchlichen Missionärs, des scharfsinnigen Theologen, dem die ganze kirchliche Logik zu Gebote steht, und der entschlossen ist, nichts davon aufzugeben. So ist er mild und nachgiebig in Allem, das sich ändern läßt, ohne die Grundlagen der Kirche anzugreifen, dagegen unerschütterlich fest und ausschließend

in Allem, das diese Grundlagen berührt. Nicht er kommt zu den Protestanten, sondern läßt diese zu sich kommen, und wenn sie seinen Standpunkt nicht theilen wollen, so wirft er ihnen die Frage vor: „warum überhaupt kommt ihr?" Man kann nicht leugnen, daß Bossuet's Standpunkt im Vergleich mit dem Spinola's im Geiste der katholischen Kirche bei weitem klarer und bestimmter gedacht ist, bei weitem folgerichtiger und imposanter.

Bossuet hat die große und richtige Einsicht, daß Katholicismus und Protestantismus unheilbare Gegensätze sind, nicht Gegensätze innerhalb der Kirche, sondern Kirche und Nichtkirche innerhalb der Religion; daß jede Vereinigung, welche diese Gegensätze außer Acht läßt oder abstumpft und sich auf ihre Kosten vollzieht, erfolglos sein muß und auf die Dauer sicher unhaltbar.

In diesem Punkte erscheint Bossuet's katholische Richtung sicherer und sachgemäßer, als Leibnizens harmonistische. Leibniz begriff sehr wohl, daß Katholicismus und Protestantismus Gegensätze seien, aber solche Gegensätze, welche, wie er meinte, die Kirchengemeinschaft nicht ausschließen, Gegensätze innerhalb der Kirche. Der Protestantismus sei kein Abfall von der Kirche als solcher, er sei keine Häresie, sondern nur ein anderes, vom Katholicismus verschiedenes Glied der kirchlichen Ordnung; zwischen beiden könne eine gemeinschaftliche Ordnung stattfinden, wie die Weltharmonie zwischen den verschiedenen Naturen der Dinge. Diese Einsicht fehle der katholischen Kirche. Daher ihre Intoleranz gegen die Protestanten und das Unrecht dieser Intoleranz. Wenn ein Kaiser Krieg führe mit einem anderen Kaiser, so sei er darum kein Feind des Kaiserthums. Wenn die protestantische Kirche Krieg führe mit Rom, so sei sie darum kein Feind der Kirche als solcher*). Leibniz will die Reunion, aber nicht auf

*) Lettre à Bossuet. 1692. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. I. LXXIV. pg. 257.

Kosten der Reformation; diese gilt ihm als eine feste, unumstößliche Thatsache, als ein innerhalb der christlichen Kirche berechtigter Gegensatz zum Katholicismus, als die Kirche des Nordens im Gegensatz zur Kirche des Südens; er will die Vereinigung der beiden Kirchen mit Erhaltung der kirchlichen Eigenthümlichkeit auf beiden Seiten: er will die Union „salvis principiis".

So stehen, um es in der kürzesten Formel auszudrücken, Leibniz und Bossuet einander gegenüber. Der Wahlspruch des ersten in Rücksicht der Reunion heißt: „salvis principiis"; der des anderen: „principiis obsta"!

Es giebt für die kirchliche Wiedervereinigung drei Wege oder Methoden, die Leibniz gelegentlich unterscheidet: jede der beiden Kirchen bewahrt in der Einigung ihre Eigenthümlichkeit; jede der beiden Kirchen mäßigt und mildert ihren der anderen entgegengesetzten Charakter, und so begegnen sich beide auf halbem Wege; endlich die Vereinigung geschieht in der Form einer stricten Kircheneinheit, indem die katholische Kirche sich gleich bleibt und die protestantische mit dem Verlust ihrer Eigenthümlichkeit in jene aufgeht. Die erste Form der Reunion nennt Leibniz die conservative, die zweite die temperirte, die dritte die absorbirende. Die conservative Art der Wiedervereinigung wünscht Leibniz, die temperirte versucht Spinola, die absorbirende will Bossuet.

Dem Geiste Bossuet's ist das römisch-katholische Kirchen- und Glaubenssystem gegenwärtig als ein fest gefügtes Gebäude, aus dem kein Stein herausgerissen werden kann ohne den Umsturz des Ganzen. Und das tridentinische Concil ist in diesem Gebäude mehr als ein Stein, es ist eine Mauer. Manches in den Formen der Kirche ist wandelbarer Natur und kann ausgebildet und verbessert werden nach dem Bedürfniß der Zeiten. Wie sich das menschliche Leben im geschichtlichen Gange der Dinge ändert, so darf sich mit

einer weisen und zeitgemäßen Nachgiebigkeit auch die kirchliche Disciplin ändern, die dem menschlichen Leben erziehend und bildend zur Seite geht. Auf dem Gebiete der kirchlichen Disciplin sind daher Reformen möglich und können nothwendig sein. Aber es giebt Eines, das unwandelbarer Natur ist: der Kirchenglaube. Auf dem dogmatischen Gebiet giebt es keine Neuerungen. Man darf nachgiebig sein, wenn es die Zeitbedürfnisse fordern, in allem, das die Disciplin betrifft, aber in nichts, das die Dogmen betrifft. In diesem Gebiete haben die Zeitbedürfnisse keine Geltung. Die christlichen Glaubenswahrheiten sind nicht zeitlich, sondern ewig. Die Glaubensgeschichte der Kirche ist wandellos und constant. Die Glaubensnorm ist einfach. Es muß heute geglaubt werden, was gestern geglaubt wurde und weil es gestern geglaubt wurde. Die Kirche hat nie einen neuen Glauben gemacht oder decretirt; sie hat, wie ein einsichtsvoller Gesetzgeber, immer nur geformt und autorisirt, was als wirklicher Glaube in der Kirche lebendig war. Das sind die Grundsätze, die Bossuet als die maßgebenden für seine Reunionsmethode Leibniz gegenüber ausspricht*). Auch das tridentinische Concil hat keinen neuen Glauben gegründet, sondern den tausendjährigen Glauben der Kirche befestigt und innerlich abgeschlossen. Daher ist seine Geltung unumstößlich; daher ist die Aufhebung dieses Concils in Glaubenssachen gleich einem Preisgeben der Kirche selbst und darum völlig unmöglich.

Bossuet macht demnach aus der Anerkennung des tridentinischen Concils die Frage, von der für die Möglichkeit einer kirchlichen Reunion alles Weitere abhängt. Leibniz sucht im brieflichen Verkehr mit Bossuet dieser mit solchem Gewicht aufgeworfenen

*) Bossuet à Leibniz. le 28 août 1692. (T. I. XCII. pg. 312—315.)

Frage die Spitze zu nehmen. Es sei keineswegs ausgemacht, daß die tridentinische Bischofsversammlung eine vollgültige und allgemeine Repräsentation der Kirche gewesen, daß das tridentinische Concil in der That ökumenische Geltung habe. Zwei Drittel der Bischöfe seien allein auf Italien gekommen, Frankreich sei wenig, Deutschland so gut als gar nicht vertreten worden. Woher also die ökumenische Geltung? Sie sei offenbar streitig und mit Recht. Und gesetzt selbst, daß dem Concil die ökumenische Geltung kirchenrechtlich zukomme, so sei man noch lange kein Ketzer, wenn man diese Geltung bestreite. Man bestreite nicht die Geltung eines ökumenischen Concils, sondern die ökumenische Geltung des tridentinischen. Irre man in diesem Punkte, so sei dieß bloß ein factischer Irrthum, nur eine in dem Inhalte des Irrthums, nicht in der Absicht des Irrenden enthaltene Ketzerei, eine materielle Häresie, keine formelle, also keine kirchlich verdammungswürdige. Das sei der Fall der Protestanten in Betreff der tridentinischen Kirchenversammlung. Die Nichtanerkennung derselben mache keineswegs den Abfall von der Kirche. Die Anerkennung sei darum keineswegs das nothwendige und erste Erforderniß zur Reunion. So hätten auch die Italiener die Concile von Basel und Constanz bestritten.

Dagegen bleibt Bossuet unerschütterlich dabei stehen, daß die tridentinische Kirchenversammlung in Rücksicht aller auf den Glauben bezüglichen Punkte unbedingt allgemeine Geltung beanspruche und auch thatsächlich besitze; wer diese (dogmatische) Geltung bestreite, sei in der That der Kirche abtrünnig und außer ihrer Gemeinschaft, sei in der That schuldig der absichtlichen, hartnäckigen Ketzerei, mit der die Kirche keine Art der Gemeinschaft haben und eingehen könne. Dieser Vorwurf gelte gegen jeden, auch gegen Leibniz. Damit war die Scheidewand gezogen.

Bossuet hatte sich unumwunden erklärt, er hatte als Prälat gegen Leibniz als einen Ketzer gesprochen, und dieser verzweifelte nun, daß bei „den herrschenden Leidenschaften" die Reunion noch eine Aussicht auf Erfolg habe. So freundlich auf philosophischem Gebiet Leibniz und Bossuet noch ferner Ideen austauschten, auf kirchlichem Gebiet waren sie einander entfremdet, und nach dem Tode Pellissons suchte die Brinon vergebens, die beiden Männer einander wieder zu nähern. Daß Bossuet aus der Sache eine Principienfrage gemacht hatte, verdarb den ganzen bisherigen Text und die Fassung der Reunion, die man in Deutschland als ein friedliches Geschäft führen und abmachen wollte. Leibniz vermißte auch in der Sprache Bossuets den ruhigen und leidenschaftslosen Geschäftston, den „discours d'affaire"; er hätte gewünscht, wie er sich einmal brieflich gegen die Brinon ausdrückt, daß Bossuet die Sache etwas weniger als Redner behandeln möchte und etwas mehr in der trockenen und bündigen Weise eines Buchhalters. Ueberzeugt von der Erfolglosigkeit der Verhandlungen, bricht Bossuet den Briefwechsel im Jahr 1694 ab. Auf den Wunsch des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel knüpft Leibniz den brieflichen Verkehr mit Bossuet im Jahre 1699 wieder an. Es handelt sich jetzt um das Ansehen der biblischen Bücher, unter denen das tridentinische Concil auch die Apokryphen für kanonisch erklärt hat. Leibniz bekämpft diese Geltung mit den Waffen der biblischen Kritik. Bossuet rückt zur Vertheidigung ihm zuletzt zweiundsechszig Gründe entgegen, die Leibniz unerwiedert läßt. So endet der Briefwechsel im Jahre 1701. Leibniz war verstimmt und hat sich in späteren Briefen an Burnet und Bauval über den hohen Ton und den Doctorhochmuth, den sich Bossuet in seinen Briefen gegen ihn erlaubt habe, verletzt ausgesprochen.

Man muß sich zur richtigen Würdigung und Erklärung beider Standpunkte die eigentlichen Motive und die politischen, mitwirkenden Factoren auf beiden Seiten vergegenwärtigen. Bossuet hatte zunächst die kirchliche Einheit im Auge und nur diese; Leibniz dagegen sah auf die deutsche Einheit als den Zweck, für welchen die kirchliche Reunion ein wichtiges Mittel sein sollte. Sein Standpunkt war utilistisch.

Diese Absicht stimmte mit Spinola zusammen, mit dem Interesse des Kaisers, mit den politischen Motiven des Herzogs von Hannover, der als Candidat für die deutsche Kurwürde dem Kaiser gern gefällig sein wollte. Nachdem dieser Zweck erreicht war, hatte Ernst August ein Interesse weniger an der Reunion. Und seitdem sich dem hannöver'schen Hause die Aussicht auf den englischen Königsthron eröffnet, hatte man in Hannover ein sehr wirksames Interesse mehr gegen die Reunion, die mit dem englischen Kirchensystem nicht paßte.

Und auf der anderen Seite darf man nicht vergessen, daß hinter Bossuet Ludwig XIV stand, der aus allen Gründen den Reunionsplänen entgegen war. Er wollte nicht die Versöhnung und Vereinigung der beiden Kirchen; er wollte das Gegentheil, die Unterdrückung der Protestanten, und hatte mit der Aufhebung des Edictes von Nantes eine Richtung ergriffen, die jeder Reunion abgeneigt sein mußte. Er konnte in Deutschland nicht wollen, was er in Frankreich unmöglich gemacht hatte; um so weniger, als die deutsche Reunion dem Zwecke der deutschen Einigung diente, während es in dem Interesse des Königs lag, mit allen Mitteln die deutsche Theilung und Trennung zu befördern. Sein absolutistisch kirchlicher Standpunkt trieb ihn gegen die Reunion überhaupt; das französische Machtinteresse trieb ihn gegen die deutsche Reunion insbesondere. Zu dieser feindseligen

Haltung Ludwigs XIV gegen Deutschland und gegen den Protestantismus kam als drittes Motiv, welches ebenfalls gegen die kirchliche Wiedervereinigung schwer in die Wagschaale fiel und namentlich Bossuet's Richtung bestimmte, der Streit, in den durch die bekannte gallicanische Kirchenerklärung vom Jahr 1682 der König von Frankreich mit dem päbstlichen Stuhle gerathen war. Daß der Pabst im Interesse der römischen Kirchenherrschaft die Reunion wünschte und betrieb, war ein Grund mehr, daß Ludwig XIV sie mit allen Mitteln zu hindern suchte. Die Aufhebung des Toleranzedicts war eine Kriegserklärung gegen die Protestanten; das gallicanische Kirchensystem war ein Damm gegen die Macht des Pabstthums: so erscheint Ludwig XIV als der erklärte Gegner sowohl des Pabstes als der Protestanten in einem Zeitpunkte, wo von beiden Versuche zu einer Aussöhnung gemacht werden. Kein Wunder, daß der König von Frankreich diese Aussöhnung nicht wollte. Und der kirchliche Wortführer in der Erhebung und Vertheidigung der gallicanischen Rechte gegen Rom war Bossuet, der als ein Träger des in Frankreich unter Ludwig XIV herrschenden Kirchensystems die deutsche Reunionssache unmöglich begünstigen konnte. Sich gegen dieselbe durchaus ablehnend zu verhalten: dazu nöthigten ihn nicht bloß seine theologischen Grundsätze, sondern auch seine kirchlich-politische Stellung.

Elftes Capitel.

Unionsbestrebungen. Societät der Wissenschaften. Die letzten Jahre des Philosophen. Die philosophischen Schriften.

I.
Die Unionsidee.

1. Die politische Zeitlage.

Die Versuche zu einer Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche waren schon in ihrem letzten Stadium, wo das Gelingen kaum noch einen Schimmer von Hoffnung für sich hatte, als gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts unter Leibnizens Antrieb und eifriger Mitwirkung innerhalb der protestantischen Kirche die ersten Versuche zu einer Einigung der beiden religiösen Parteien gemacht wurden. Der Plan einer allgemeinen christlichen Kirche, in der Katholiken und Protestanten friedlich beisammen sein könnten, scheiterte, wie wir gesehen haben, theils an der Macht der unversöhnlichen Gegensätze, theils an der Ungunst der Zeitverhältnisse. Jetzt sollte auf dem Gebiete des Protestantismus das Versöhnungswerk betrieben werden zur Herstellung einer allgemeinen evangelischen Kirche. Die hier vorhandenen, durch das gemeinschaftliche Interesse des Protestantis-

mus verwandten Gegensätze der Lutherischen und Reformirten schienen weniger schwer zu heilen, als der ungeheure Riß zwischen der katholischen und protestantischen Kirche. Freilich hatte der Eifer der Theologen von beiden Seiten, namentlich von der lutherischen alles Mögliche gethan, um die beiden protestantischen Parteien gegen einander aufzubringen und die natürliche Verwandtschaft in gegenseitigen Haß und Religionsfeindschaft umzuwandeln. Indessen schienen jetzt, in dem Wendepunkte des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, Bedingungen verschiedener Art günstig für das protestantische Versöhnungswerk zusammenzutreffen: die gemeinschaftliche Noth der deutschen Protestanten, die mildere theologische Denkweise des Zeitalters, dazu politische Umstände, welche gewisse fürstliche Machtinteressen jenem Versöhnungswerke geneigt machten.

Nach dem Frieden von Ryßwick mußte es den deutschen Protestanten angelegen sein, sich der gemeinsamen Bedrängniß und Gefahr gegenüber zu befestigen, und es giebt zur Festigkeit in solchen Dingen kein besseres Mittel als die Eintracht. Der westfälische Friede hatte den Reunionsversuchen die Bahn gebrochen; der Friede von Ryßwick machte die Unionsbestrebungen zu einem Bedürfnisse der Zeit. Zugleich war in der Lage des deutschen Protestantismus in Rücksicht auf seine fürstlichen Schutzherren eine wichtige Veränderung eingetreten. Bisher war der Kurfürst von Sachsen der erste protestantische Fürst Deutschlands, das Oberhaupt und der Führer der protestantischen Interessen gewesen. Nun hatte so eben das kursächsische Haus der polnischen Königskrone zu Liebe den Protestantismus im Stich gelassen und sich zur katholischen Kirche bekehrt. Von jetzt an konnte die Führung der protestantischen Interessen in Deutschland nur bei dem Kurfürsten von Brandenburg sein. Die Schutzherrschaft des

deutschen Protestantismus lag jetzt in der Hand der Hohenzollern, die schon im Begriff standen, aus Kurfürsten Könige zu werden. Dieses Fürstengeschlecht war seit dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts seinem Glaubensbekenntnisse nach reformirt und hatte darum den Haß der Lutherischen gegen sich aufgeregt; keinem Fürstenhause in Deutschland mußte seinen eigenen Interessen zufolge mehr an der religiösen Duldung, an einer wirklichen Versöhnung der beiden protestantischen Parteien gelegen sein, als den Kurfürsten von Brandenburg. Hier war der Zwiespalt im Protestantismus am fühlbarsten und damit auch das Bedürfniß der Ausgleichung.

2. Das Toleranzsystem in Brandenburg.

Seit Johann Sigismund (1608—1619), der zu den Reformirten übergetreten war, lag die religiöse Toleranz, die Abstumpfung und Ueberwindung der kirchlich-protestantischen Gegensätze in der politischen Richtung und den Interessen der Hohenzollern. Das Toleranzedict, welches Johann Sigismund zum Schutz der Reformirten im Jahre 1614 gegeben hatte, erneuerte und bekräftigte sein Enkel, der große Kurfürst (1662); er untersagte seinen Landeskindern den Besuch der lutherisch unduldsamen Universität Wittenberg; und die fremden Glaubensgenossen, die nach der Aufhebung des Edictes von Nantes (1685) um ihres reformirten Bekenntnisses willen aus Frankreich auswanderten, fanden in Berlin eine bereitwillige Aufnahme. Eben jener Druck, den Ludwig XIV auf die Protestanten seines Landes ausübte und der diese zur Auswanderung trieb, mußte unter den Protestanten selbst das Bedürfniß nach Duldung und Einigung verstärken. Um diese Ausgleichung ins Werk zu setzen, erschienen die brandenburgischen Staaten als der günstigste und durch die Zeitverhält-

nisse bezeichnete Schauplatz. Von hier aus konnte das Einigungswerk, wenn es glücklich von Statten ging, sich über Deutschland ausbreiten und nicht bloß den deutschen, sondern den europäischen Protestantismus in Betracht ziehen. Man konnte an eine allgemeine evangelische Kirche denken, welche die protestantischen Völker in sich vereinigte. Und hier kamen zunächst die Schweiz, Holland und England in Frage, namentlich England durch das Beispiel einer geordneten und dem Königthum ergebenen Nationalkirche, die in ihrer Glaubensverfassung selbst eine ausgleichende Mitte hielt in dem Gegensatz der protestantischen Parteien. Und nach der Vertreibung der Stuarts lagen auch hier, unter der Regierung des Oraniers, die Verhältnisse günstiger als je für die Sache des durch Einigung zu stärkenden und zu einer allgemeinen Kirche zu gestaltenden Protestantismus. Der Sohn des großen Kurfürsten, Friedrich III von Brandenburg, der die Dinge fast nur nach dem Nimbus zu schätzen wußte, den sie auf ihn zurückwarfen, wünschte den Ruhm und Nutzen einer solchen Friedensstiftung zu ernten und betrieb das protestantische Versöhnungswerk nicht bloß im Sinn gegenseitiger Duldung, sondern wirklicher Einigung. Er wollte die Union und gewann dafür auch die Theilnahme des ihm verwandten lutherischen Hofes von Hannover. So kam es zu Unionsverhandlungen zunächst zwischen Berlin und Hannover, bei denen Leibniz vermöge seiner Stellung und Einsicht rathgebend und vermittelnd wirksam war. Unter den Theologen, die in der Führung jener Unionsverhandlungen hervortraten, sind auf der brandenburgischen Seite besonders der reformirte Hofprediger Jablonski, auf der hannöver'schen der uns bekannte lutherische Abt Molanus und die helmstädter Professoren bemerkenswerth, die im Gegensatz zu den wittenbergern die lutherisch duldsamen sind.

3. Leibniz' Plan.

Leibniz, der die Zeitverhältnisse der Unionsfrage nach allen Richtungen übersah und die Sache im Großen auffaßte, gab in einer brieflichen Denkschrift, die an den brandenburg'schen geheimen Cabinetssecretär Cuneau gerichtet und zugleich für den Minister Dankelmann bestimmt war, den ersten Anstoß zu einer praktischen Behandlung der Frage (Juni 1697). Er steckte vorsichtig das zu erreichende Ziel so nah als möglich. Es gebe zur Vereinigung der reformirten (calvinistischen) und lutherischen Partei drei Grade: der erste und unterste sei die bürgerliche Duldung (tolerantia civilis); der zweite die kirchliche Duldung (tolerantia ecclesiastica), nach welcher beide Parteien sich soweit vertragen, daß sie sich gegenseitig nicht mehr verdammen; der dritte und höchste Grad sei die wirkliche Glaubenseinigung (unio). In zwei Hauptpunkten bestehe die Glaubensdifferenz: in der Lehre von der Gnadenwahl (Prädestination) und vom Abendmahl. Die Differenz in dem zweiten Punkt sei die schwierigste. Hier sei eine Einheit nicht möglich und dürfe nicht erzwungen werden. Darum rathe er, das Ausgleichungswerk in die Grenzen der Möglichkeit einzuschließen und auf die Erreichung des zweiten Grades zu richten, der die kirchliche Duldung zum Ziel habe.

4. Jablonski. Leibniz und Molanus.

Der Kurfürst von Brandenburg geht weiter; er will die wirkliche Glaubenseinigung und beauftragt seinen Hofprediger Jablonski*) mit dem Entwurfe vorläufiger Grundlagen für

*) Daniel Ernst Jablonski, geb. 1660 bei Danzig, wurde zuerst reformirter Prediger in Magdeburg, von 1686—1690 war er Rector

die Union der Protestanten. Jablonski schrieb seine „kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschieds im Glauben bei den Protestirenden, nämlich Evangelischen und Reformirten". Er wollte zeigen, daß beide in den wichtigsten und wesentlichen Glaubenspunkten einig seien. Diese Schrift brachte im Auftrage des Kurfürsten Spanheim, der brandenburgische Gesandte in Paris, nach Hannover und hatte über die Angelegenheit mit dem Kurfürsten Ernst August eine Unterredung, in Folge deren Leibniz und Molanus mit einem Gutachten über den berliner Entwurf beauftragt wurden. So kamen gegen Ende des Jahres 1697 die Unionsverhandlungen zwischen Berlin und Hannover in Gang. Leibniz und Molanus gaben im folgenden Jahre ihre gemeinschaftliche Erklärung in einer deutschen Schrift unter dem Titel „via ad pacem", und Leibniz schrieb von sich aus ein „tentamen irenicum", in dem er durch eine speculative Erklärung der beiden streitigen Glaubenspunkte der Prädestination und des Abendmahls die Gegensätze vermitteln wollte. Indessen erklärte bald der angesehenste lutherische Theologe in Berlin, Philipp Jacob Spener, in seinen Betrachtungen über die leibnizische Schrift, daß er an dem Erfolge einer solchen Union zweifele.

5. Hannöversche Conferenz. Leibniz und Jablonski.

Nun wurde, nachdem man sich schriftlich erklärt hatte, eine persönliche Zusammenkunft zwischen Jablonski, Leibniz und Molanus verabredet, die in Hannover 1698 stattfand. Hier kam man überein, daß die Union auf diesen drei Hauptbedingungen beruhen sollte: Toleranz in den Lehrsätzen, Gleichförmigkeit in

des Gymnasiums in Lissa, 1690 kam er als Hofprediger nach Königsberg und von 1693 — 1741 war er Hofprediger in Berlin. Er war der dritte Präsident der berliner Akademie.

den Kirchengebräuchen, Einheit im Namen. Für die weitere Geschichte der Unionsverhandlungen ist der zwischen Leibniz und Jablonski in den Jahren 1698 — 1704 geführte Briefwechsel ein belehrendes aber wenig erquickliches Zeugniß*). Ein Hauptthema dieses Briefwechsels bilden die Erörterungen über das Abendmahl, die Frage nach der Gegenwart Christi im Sacrament; wie mit Ausschließung (nicht Verdammung) der Erklärung Zwingli's die Gegenwart Christi im Abendmahl als eine reale gefaßt werden könne, ohne deßhalb für eine örtliche und körperliche zu gelten; wie diese Gegenwart als „indistantia", nicht als „praesentia localis" anzusehen sei, ähnlich wie die Gegenwart der Seele im Körper. Alle diese Erörterungen bringen die Sache nicht von der Stelle; auch die äußeren Bedingungen werden ungünstig, die ministeriellen Neigungen erkalten, und bald stockt das Werk von allen Seiten. Schon im October 1699 bemerkt Leibniz gegen Jablonski, daß er anfange die Unionspläne für unzeitig zu halten. „Die Ursache, warum ich angefangen gehabt zu glauben, daß besser mit der fernerweiten Communication zurückzuhalten, ist nicht, als ob ich die Hand sinken ließe und nicht mehr so wohl gesinnet, sondern vielmehr eben dieses, daß ich wohl gesinnet und daher gefürchtet, man werde, wie ich deutlich in meinem Vorigen zu erkennen gegeben, anjetzo zur Unzeit kommen und damit nur, wie man sagt, Kraut und Loth in die Luft verschießen. Denn bekannt, daß auch die besten Vorschläge von der Welt, wenn sie nicht zur rechten Zeit angebracht werden, nicht nur vor das mal vergebens sein, sondern auch, welches das ärgste, vors künftige unwerther geachtet werden**)." Und dem helm-

*) Leibniz' deutsche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. II. Band. S. 59—241.

**) Ebendaselbst. S. 109. 110.

städter Theologen Fabricius schreibt Leibniz im März 1703: „die irenische Angelegenheit stockt dem Ansehen nach aller Orten, während andere Sorgen, andere Entwürfe die Höfe in Bewegung setzen."

6. Das collegium irenicum in Berlin.

In demselben Jahr läßt der König von Preußen eine Art protestantischer Friedensconferenz in Berlin zusammentreten, ein „collegium irenicum" unter dem Vorsitz des reformirten Bischofs Ursinus von Bär; die anderen Mitglieder sind zwei reformirte Theologen, Jablonski und der frankfurter Professor Strimesius, und zwei lutherische, der Probst Lütke und der geistliche Inspector Winkler. Dieser letztere hatte im Geheimen dem Könige einen Unionsplan vorgelegt, der die Sache schnell zu Ende führen sollte. Er rieth dem Könige, die Union kraft seines Rechts als oberster Bischof mit einem Machtspruch durchzusetzen und die widerspenstigen Lutheraner der wittenbergischen Art zu unterdrücken. Dieser Plan wurde entdeckt und plötzlich unter dem Tittel: „arcanum regium" veröffentlicht. Die Lutherischen geriethen darüber in große Aufregung. Die evangelischen Landstände Magdeburgs baten die theologische Facultät von Helmstädt um ein Gutachten, wie sie in einem solchen Conflict zwischen Glaubens- und Unterthanenpflicht sich zu verhalten hätten. Und Leibniz selbst rieth den helmstädter Professoren, sich gegen die Methode, die das „arcanum regium" empfohlen hatte, zu erklären.

7. Unionshindernisse.

Auch die Fürsten, auf deren Beihülfe der König von Preußen gerechnet und die sich zuerst auch dem Versöhnungswerke gün-

ftig gezeigt hatten, wurden der Sache der Union untreu. Und hier waren es namentlich zwei fürstliche Heirathen, welche die Unionspläne kreuzten, und in Folge deren auch Leibniz genöthigt wurde, sich von den weiteren Verhandlungen fern zu halten. Der Kronprinz von Preußen vermählte sich im Jahre 1706 mit der Prinzessin Sophie Dorothea von Hannover, der Tochter des Kurfürsten Georg Ludwig *). Unter den Heirathsbedingungen war ausgemacht worden, daß die Prinzessin in ihrem lutherischen Glaubensbekenntniß nicht sollte beeinträchtigt werden. Damit hörte man von Seiten Hannovers auf, den Fortgang der Union zu begünstigen. Zugleich wurde Leibniz angewiesen, sich an den weiteren Unionsverhandlungen nicht mehr zu betheiligen.

Eine zweite fürstliche Heirath in demselben Jahre macht aus dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, der die Sache der Union bisher gefördert hatte, einen Convertiten des Katholicismus. Karl III von Spanien (nachmals Kaiser Karl VI) hatte sich zuerst mit der Prinzessin von Anspach vermählen sollen, aber das Heirathsproject zerschlug sich, weil die Fürstin sich nicht entschließen konnte, zur römischen Kirche überzutreten. Sie wurde später Prinzessin von Wales (Gemahlin Königs Georg II) und war unter den fürstlichen Frauen jener Zeit diejenige, die nächst der Königin von Preußen Leibniz am meisten zu schätzen wußte. Was aber die Vermählung mit Karl III betraf, so fand sich eine lutherische Fürstin, die sich um dieser Heirath willen die Bekehrung zum Katholicismus gern gefallen ließ: eine Prinzessin von Wolfenbüttel, die Tochter des Herzogs Anton Ulrich. Dem Beispiele der Tochter folgte der Vater. Anton Ulrich trat im Jahre 1710 zur römischen Kirche über und erntete bald die Genugthuung, der Schwiegervater eines Kaisers zu sein.

*) Vgl. oben Cap. VIII Nr. II. 3. S. 177. 178.

Uebrigens gab in Hannover diese Bekehrung der Prinzessin von Wolfenbüttel den Anstoß zu einer antikatholischen Haltung, die sich auch unserem Leibniz mittheilte. Die Theologen der Landesuniversität Helmstädt waren, als es sich um den Uebertritt der Prinzessin handelte, zu einem Gutachten aufgefordert worden und hatten sich für den Uebertritt erklärt. Das Gutachten kam durch Jesuiten in die Oeffentlichkeit und galt für eine Verleugnung des Protestantismus, für ein Zeichen der Hinneigung zur katholischen Kirche. Die lutherischen Theologen von Helmstädt brachten sich in den Verdacht zu katholisiren. Nirgends wurde dieses Gutachten übler angesehen als in England. Es lag nahe, schlimme Rückschlüsse auf das Haus Hannover zu machen, unter dessen Mitregierung die Universität stand. Das Recht dieses Hauses auf die Thronfolge in England gründete sich bekanntlich auf die Ausschließung des Katholicismus. Um daher jedem Verdachte, als ob man in Hannover katholisire, vorzubeugen, wurden die helmstädter Theologen von hier aus aufgefordert, ihr Gutachten durch eine öffentliche Erklärung zu entkräften. Leibniz selbst rieth ihnen, indem er auf jene politischen Beweggründe hinwies, sich antikatholisch zu äußern, damit sie gegen die römische Kirche nicht zu lau erschienen und die Sache in England nicht böses Blut mache.

8. Leibniz' Verhältniß zu den kirchlichen Zeitfragen (Theodicee).

In der That, man kann sich nicht wundern, weßhalb alle diese kirchlichen Friedensversuche, die in den letzten Decennien des siebzehnten Jahrhunderts gemacht werden, die reunionistischen sogut wie die unionistischen, in Nichts ausgehen, wenn man bedenkt, wie es größtentheils fremde, der Religion gleichgültige,

fürstlich-egoistische Interessen sind, die jene Verhandlungen in Bewegung setzen. Die Aussicht auf die Kurwürde stimmt den Herzog von Hannover für die Reunion; die Aussicht auf die englische Thronfolge stimmt ihn dagegen. Die Heirath mit dem Habsburger macht die Prinzessin von Wolfenbüttel und den Herzog katholisch; die Furcht vor der öffentlichen Meinung in England bewegt den Hof von Hannover zu einer antikatholischen Haltung. Eine fürstliche Heirath begünstigt, eine andere hindert die Einigungsversuche der Protestanten. Und ein Mann, wie Leibniz, muß diese Bewegungen mitmachen und marionettenartig von der Scene verschwinden, wie eben die Fäden durch die fürstlichen Interessen jetzt in dieser, jetzt in der entgegengesetzten Richtung gezogen werden. Alle diese fruchtlosen Verhandlungen lassen uns wenigstens den einen erquicklichen Schluß ziehen, daß sich in der Religion nur durch Religion etwas Dauerndes ausrichten läßt. Leibniz erkannte, wie wir aus jenem Briefe an Jablonski gesehen haben, schon im Anfange der Unionsverhandlungen, daß sie den richtigen Zeitpunkt nicht getroffen hatten. Er schrieb im Januar 1708 an seinen helmstädter Freund Fabricius: „wie jetzt der Stand der Dinge ist, erwarte ich nichts mehr von dem Einigungsgeschäfte. Die Sache wird sich einmal selbst vollziehen." Nach länger als einem Jahrhundert ist das Experiment in Preußen von Neuem und glücklicher, wenigstens erfolgreicher gemacht worden, aber nicht, ohne etwas von jenem „arcanum regium" zu brauchen, welches damals ein Lutheraner empfohlen hatte und Leibniz nicht wollte angewendet sehen.

Uebrigens war für Leibniz sowohl die Reunions- als die Unionsfrage eine Sache tiefer persönlicher Interessen, die von zufälligen Zeitumständen ganz unabhängig und in seiner eigenen Geistesverfassung begründet waren. Er hätte nie aufhören kön-

nen, Protestant zu sein, aber er fühlte etwas in sich, das dem Katholicismus verwandt war, die Idee einer Universalkirche: das war der tiefste Grund seiner reunionistischen Gesinnung. Sein Glaubensbekenntniß blieb lutherisch, aber er fühlte sich in einem wesentlichen Punkte den Reformirten verwandt, in der Idee der Prädestination: das war der tiefste Grund seiner unionistischen Gesinnung. Denn er sah die richtig verstandene Prädestination im Einklange mit den lutherischen und christlichen Glaubensbegriffen. Dieses richtige Verständniß zu geben und damit das protestantische Versöhnungswerk von Innen heraus zu fördern, schrieb Leibniz seine Theodicee.

II.

Societät der Wissenschaften.

1. Veranlassung.

Besser als die evangelische Union gelang die Gründung einer Societät der Wissenschaften in Berlin, wozu die Kurfürstin Sophie Charlotte die Veranlassung gegeben und Leibniz den Plan entworfen hatte. Hier vereinigte sich sein Eifer für die Wissenschaften mit seiner nationalen Gesinnung und seinen civilisatorischen Absichten. Ueberzeugt, wie Leibniz war, von der wissenschaftlichen Höhe und Befähigung des deutschen Geistes, glaubte er zuversichtlich, daß die Deutschen nur den Reichthum ihrer wissenschaftlich wirksamen und treibenden Kräfte zu gemeinschaftlicher Arbeit zu vereinigen brauchen, um den Franzosen und Engländern nicht bloß die Spitze zu bieten, sondern zuvorzukommen und auf dem wissenschaftlichen Gebiete das erste Volk in Europa zu werden.

Die Kurfürstin Sophie Charlotte hatte gelegentlich (es war im Herbst 1697) ihr Befremden darüber geäußert, daß Berlin

weder einen Kalender noch eine Sternwarte habe. Die Verbesserung des gregorianischen Kalenders gehörte damals zu den Zeitfragen und beschäftigte als eine öffentliche Angelegenheit auch die evangelischen Reichsstände. Die Bemerkung der Kurfürstin veranlaßte den Minister Dankelmann, das Project einer berliner Sternwarte aufzunehmen, und Leibniz, der die Sache erfuhr, dachte sogleich an eine Erweiterung des Plans, wonach die zu gründende Anstalt auch die der Astronomie verwandten Wissenschaften in sich aufnehmen sollte. Den Kurfürsten reizte der Ruhm, den die Stiftung einer solchen Anstalt ihm einbrachte. Er unterzeichnete im Schlosse von Oranienburg den 18. März 1700 die Gründung einer Akademie der Wissenschaften und eines Observatoriums in Berlin. Leibniz legte dem Kurfürsten über die Ausführung der Sache zwei Denkschriften vor und wurde eingeladen im Interesse der zu gründenden Akademie selbst nach Berlin zu kommen. Er kam im Mai 1700 und war Zeuge der glänzenden Hoffeste, welche damals die Vermählung der Tochter des Kurfürsten mit dem Erbprinzen von Hessen-Kassel feierten. Den 11. Juli 1700, am Geburtstage des Kurfürsten, wurde die Akademie gestiftet und den folgenden Tag Leibniz zum Präsidenten derselben ernannt*). Im Anfange dieses Jahres war er Mitglied der Akademie von Paris geworden; schon seit 1673 war er Mitglied der Akademie von London.

2. Stiftung und Fortgang.

Zur Unterscheidung von den deutschen Universitäten, die auch den Namen Akademien führen, sollte die neue Anstalt in Berlin „Societät der Wissenschaften" heißen.

---

*) Vergl. oben Cap. VIII. Nr. III. 3. S. 183.

Sie sollte nach dem ausgesprochenen Zwecke der Stiftung, worin wir Leibnizens Ideen wiedererkennen, eine **deutsche**, der Erforschung und Erhaltung deutscher Sprache und Geschichte gewidmete, eine wissenschaftlich-gemeinnützige, eine evangelisch-christliche Anstalt sein. Leibnizens eifriges Interesse für deutsche Sprache und Geschichte ist uns bekannt. Wir haben schon früher bei seiner Vorrede über die Schreibart des Nizolius von jenen „unvorgreiflichen Gedanken" gesprochen, in denen Leibniz für die Erforschung und Erhaltung der deutschen Sprache die Gründung einer eigenen Akademie wünschte*). Die Abfassung dieser Schrift fällt in dasselbe Jahr, in dem zuerst der Gedanke einer Akademie in Berlin praktisch angeregt wurde (1697). Der christlich-evangelische Charakter, den die Societät tragen sollte, hatte weniger eine theologische Bedeutung, als es dabei auf protestantische Missionen, namentlich im östlichen Asien, in China und Indien, abgesehen war, und diese Missionen selbst wieder sollten wissenschaftliche und civilisatorische Zwecke befördern.

Im Uebrigen war die Societät unter den Gesichtspunkt des öffentlichen Nutzens gestellt; sie sollte für gemeinnützige Erfolge arbeiten und darum hauptsächlich die praktischen Wissenschaften vertreten, deren Ergebnisse wichtig sind für Agricultur, Industrie, Verbesserung der Nahrungsmittel u. s. f. In diesem ihrem ausgesprochenen Stiftungszweck erscheint die berliner Societät utilistischer und enger als die Akademien von Paris und London; und man vermißt in dieser Fassung etwas von der Universalität des leibnizischen Geistes. Sie war nicht darauf angelegt, den ganzen Umfang des deutschen Geistes in seiner wissenschaftlichen Macht darzustellen. Mit der Fortbildung der Societät ging es

*) Vergl. oben Cap. IV. Nr. IV. 5. S. 103—105.

langsam vorwärts; ihre ersten Jahre fielen in die Kriegszeiten und unter deren mannigfaltige Hindernisse, die Geldmittel fehlten, und Leibniz strengte seinen Erfindungsgeist an, um für die Societät Quellen besonderer Einkünfte flüssig zu machen. Er wollte ihr Monopole zuführen, wie den Seidenbau und den Buchhandel, und namentlich hatte er die Absicht, auf diesem Wege die Herrschaft des Buchhandels aus der Hand der Kaufleute in die der Gelehrten zu bringen, nicht bloß zum ökonomischen Vortheil der Gelehrtengesellschaft, sondern, wie er glaubte, auch zum geistigen Vortheil der Literatur. Das war ein sehr wohlmeinender, aber unfruchtbarer Gedanke. Was wäre, darf man fragen, aus der deutschen Literatur geworden, wenn die Akademiegelehrten dieselbe oligarchisch beherrscht hätten? Sie wäre schwer über Gottsched und wohl nie über Nikolai hinausgekommen.

In der ersten Zeit war die berliner Gelehrtensocietät ein Generalstab ohne Armee. Sie hatte einen Präsidenten, einen Secretär und wenige Mitglieder; allmählich mehrte sich die Zahl der letzteren und stieg in dem ersten Decennium bis auf achtzig. Im Jahre 1710 erschien der erste Band ihrer Schriften „miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum", wozu Leibniz wichtige und mannigfaltige Beiträge aus dem Gebiete der Geschichte, Alterthumswissenschaft, Sprachforschung, Naturwissenschaft und Mathematik geliefert hatte. In demselben Jahr konnte die Societät in dem neuerbauten Observatorium ihre erste, in vier Classen eingerichtete Versammlung halten, die durch Festreden gefeiert wurde. Leibniz war dabei nicht anwesend; er war bei wichtigen Veränderungen, die man vorgenommen hatte, nicht einmal gefragt worden; die Zeit seines Einflusses in Berlin war schon vorüber*).

*) Gottf. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Th. S. 215.

III.
Die letzten Jahre.

1. Tod der Königin.

Mit dem Tode der Königin Sophie Charlotte (den 1. Februar 1705) hatten Leibniz' Stellung und Aufenthalt in Berlin nicht bloß ihre mächtigste Stütze, sondern auch für ihn selbst den größten Zauber verloren. Und er fühlte tief die ganze Gewalt und Tragweite dieses Verlustes. Er war in Berlin, während die Königin in Hannover starb. Noch in ihren letzten ernsten Betrachtungen hatte sie seinen Namen genannt. So oft Leibniz in seinen Briefen von dem Tode der Königin redet, sind seine Worte durchdrungen von Schmerz und Bewunderung. „Ich weine nicht, ich beklage mich nicht," schrieb er an die Pöllnitz, „aber ich weiß nicht, woran mich halten. Der Verlust der Königin scheint mir ein Traum, aber wenn ich von meiner Betäubung erwache, finde ich ihn nur zu wahr." „Nicht durch einen schweren Gram werden Sie das Andenken einer der vollkommensten Fürstinnen ehren, durch unsere Bewunderung werden wir es thun." An den Grafen von der Schulenburg schreibt er einige Wochen nach dem Tode der Königin: „obgleich die Vernunft mir sagt, daß das Bedauern überflüssig ist, und daß man das Andenken der Königin von Preußen ehren soll, statt sie zu beklagen, so stellt mir meine Einbildungskraft immer diese Fürstin mit ihren unvergleichlichen Vollkommenheiten vor und sagt mir, daß sie uns geraubt sei, und daß ich damit eine der größten Glückseligkeiten der Welt, welche ich mir nach menschlicher Berechnung für mein ganzes Leben versprechen durfte, verloren habe." Und in einem mehrere Monate später geschriebenen Briefe an einen Engländer sagt er: „niemals hat man eine

weisere und leutseligere Fürstin gesehen. Sie verlangte mich oft in ihre Nähe, würdigte mich oft ihres Gesprächs, und da ich an diese Glückseligkeit gewöhnt war, so wurde mir die allgemeine Trauer aus einer besondern Ursache noch empfindlicher. Als sie in Hannover die Welt verließ, war ich in Berlin, weil ich ihr nicht gleich folgen konnte. Je weniger wir nun eine solche Trauerbotschaft vermutheten, um so schmerzlicher wurden wir davon gerührt. Wahrlich, ich bin einer gefährlichen Krankheit sehr nahe gewesen, und ich habe mich schwer wieder erholt. Diese große Königin besaß eine unglaubliche Wissenschaft höherer Dinge und die außerordentlichste Begierde, immer mehr zu erforschen; ihre Unterredungen mit mir gingen dahin, ihren Wissensdrang immer mehr zu befriedigen, und die Welt würde dereinst großen Nutzen davon gesehen haben, wenn nicht der Tod sie uns so früh geraubt hätte*)."

2. Letzter Aufenthalt in Berlin.

Die glücklichen Zeiten in Berlin waren für Leibniz vorüber, und bald wurden hier die Verhältnisse für seinen Aufenthalt außerordentlich unbehaglich. Zwar führte die neue Verbindung beider Höfe durch die Vermählung des Kronprinzen von Preußen mit der Prinzessin von Hannover Leibniz wieder für einige Monate nach Berlin (Dec. 1706 bis Febr. 1707), aber sie gab seiner dortigen Stellung keine neue Grundlage. Im Gegentheil, es trat in Folge einer politischen Angelegenheit bald eine Spannung zwischen beiden Höfen ein, welche Leibnizens Doppelstellung empfindlich berührte und dieselbe auf die Dauer unmöglich machte. Sogar die Societät der Wissenschaften wurde seinem Einfluß entzogen. Sein Aufenthalt in Berlin wurde von beiden Seiten ungern ge-

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil S. 259—261.

sehen; der preußische Hof betrachtete ihn mit Argwohn, und der hannöver'sche war unzufrieden, seine Dienste zu entbehren. Diese unbequeme und peinliche Erfahrung machte Leibniz, als er im Jahre 1711 zum letztenmal auf längere Zeit in Berlin war. Ein Leiden am Bein, das er sich durch einen schlimmen Fall zugezogen, hatte seinen Aufenthalt in Berlin verlängert. An dem berliner Hofe aber glaubte man, diese Krankheit sei nur ein Vorwand, um länger bleiben zu können. Der königliche Leibarzt selbst besuchte ihn, um sich von seinem Zustande zu unterrichten und darüber Auskunft zu geben. Er galt bei dem berliner Hofe als ein Agent der Kurfürstin Sophie, und diese selbst schrieb ihm, daß der König von Preußen wahrscheinlich glaube, Leibniz sei in Berlin „pour espionner". Auch der Kurfürst von Hannover wollte von dem kranken Beine nichts wissen; er machte die spöttische und boshaft artige Bemerkung, es seien nicht die Beine, sondern der Kopf, den man an Leibniz am meisten schätze.

3. Letzte Zeit in Hannover. Krankheit und Tod.

Auch in Hannover hatte sich die Lage für Leibniz ungünstig gestaltet. Zwar lebte noch die Kurfürstin Sophie, die ihn hochschätzte, aber das Verhältniß zwischen ihr und ihrem Sohne, dem regierenden Kurfürsten Georg Ludwig, war verstimmt, und bei der Geistesart dieses Mannes hatte Leibniz für seine Person und seine Pläne nichts von ihm zu hoffen.

Wir haben schon früher erzählt, wie Leibniz noch in demselben Jahr, wo er Berlin für immer verließ, die erste Unterredung mit Peter dem Großen hatte (im October 1711), wie ihn der Czar im folgenden Jahre zu sich nach Karlsbad berief, von wo Leibniz denselben nach Dresden begleitete, und wie er von hier (gegen Ende 1712) nach Wien reiste, wo er bis in den

September 1714 blieb. Er hatte die Reise ohne Erlaubniß des Kurfürsten gemacht und sich damit entschuldigt, daß der Aufenthalt in Wien seinem Geschichtswerk zu gut kommen werde. Wir wissen, welchen lebhaften Antheil Leibniz an den Verhandlungen nahm, welche damals die wiener Politik bewegten, und wie es ihm nicht gelang, die Friedensschlüsse von Utrecht und Rastadt zu hindern und den Krieg im Gange zu halten. Auch der Plan einer in Wien zu gründenden Akademie der Wissenschaften war ihm fehlgeschlagen*).

So kehrte er im September 1714 nach Hannover zurück. Die Kurfürstin Sophie war im Juli desselben Jahres gestorben; Kurfürst Georg war im August König von England geworden und einige Tage vor Leibnizens Rückkehr mit seinem Gefolge nach London abgereist. Leibniz wünschte ihm zu folgen, aber der Minister Bernstorf lehnte seine Dienste ab und verwies ihn determinirt an seine Arbeiten in Hannover.

Die große Welt, für welche Leibniz gelebt und gewirkt hatte, war ihm jetzt mit einemmale von allen Seiten verschlossen. Eine Stellung in Wien oder Paris kostete den Uebertritt zur römischen Kirche, ein Opfer, welches Leibniz nicht bringen wollte; in Berlin mochte man ihn nicht haben; in London wies man ihn zurück; und in dem kleinen Hannover hielt man ihn für eine in der fürstlichen Gunst gefallene Größe. Bald fesselten ihn auch seine körperlichen Leiden immer mehr an sein Studirzimmer. Die gichtischen Uebel, an denen er seit einer Reihe von Jahren litt, waren mit dem zunehmenden Alter peinlicher geworden und hatten namentlich seit der Rückkehr von Wien auch die Schultern und Hände ergriffen. Dazu kam ein offener Schaden am rech-

*) Vergl. oben Cap. VIII. Nr. IV. S. 199—203.

ten Bein. Im November 1716 wurden die Anfälle der Gicht heftiger. Leibniz, der gern selbst seinen Arzt machte, verschlimmerte den Zustand durch den übermäßigen Gebrauch eines Mittels, auf das er sich verließ. Er starb Abends den 14. November 1716. Seine Bestattung wurde seinem Secretär Eckhart allein überlassen. Dieser allein erwies dem großen Leibniz die letzten Ehren. Der Hof war eingeladen, ihn zu Grabe zu geleiten. Niemand erschien. Kein Geistlicher folgte dem Sarge *). Sein Freund, der Ritter Ker von Kersland, war an Leibnizens Todestage in einer politischen Sendung nach Hannover gekommen und sah, wie man ihn zu Grabe trug. „Er wurde," so erzählt dieser fremde Zeuge seines Leichenbegängnisses, „eher wie ein Wegelagerer begraben, als wie ein Mann, welcher die Zierde seines Vaterlandes gewesen war."

Auf seinem Sarge steht als Inschrift ein Wort, das den Wahlspruch seines Lebens ausgemacht hatte: „pars vitae, quoties perditur hora, perit".

Die Societät der Wissenschaften in Berlin, welche jetzt das Andenken ihres geistigen Gründers jährlich feiert, hatte damals kein Wort zu seinem Gedächtniß. Die Akademie von London wollte den Gegner Newtons nicht ehren. Nur die Akademie von Paris brachte in ihrer Sitzung vom 13. November 1717, in der Fontenelle seine berühmte Lobrede las, dem Andenken des großen Leibniz die Huldigung der wissenschaftlichen Welt.

IV.

Schilderung seiner Person.

Geben wir, so weit es mit Worten möglich ist, ein Bild dieses Mannes, wie es die Aufzeichnungen Eckharts und seine

*) Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 3. S. 25.

eigenen uns hinterlassen haben. Er war, so beschreibt ihn Eckhart, von mittlerer Statur, hatte einen etwas großen Kopf, in der Jugend schwarzes Haar, kleine und kurzsichtige, aber sehr scharf sehende Augen. Er las deshalb lieber kleine als große Schrift und schrieb selbst einen sehr kleinen Charakter. Er bekam auf dem Kopfe frühzeitig eine kahle Platte, er hatte mitten auf dem Wirbel ein Gewächs von der Größe eines Taubeneies. Von Schultern war er breit und ging immer mit dem Kopfe gebückt, daß es schien, als hätte er einen hohen Rücken. Seine Leibesverfassung war mehr mager als fett; wenn er ging, standen seine Beine krumm und fast in solcher Gestalt, wie Scarron die seinigen beschreibt. Er aß sehr stark und trank, wenn er nicht genöthigt wurde, wenig. Wie er niemals eine eigene Wirthschaft geführt hat, so war er im Essen nicht wählerisch und ließ sich dasselbe aus den Wirthshäusern auf seine Stube bringen; wie er denn stets ganz allein gegessen und keine gewisse Stunde gehalten, sondern, wie es seine Studien gelitten, die Zeit genommen hat. Krankheiten hat er nicht sonderlich ausgestanden, außer daß er vom Schwindel bisweilen beschwert war. Sein Schlaf war stark und ohne Unterbrechung. Er ging des Nachts erst um ein oder zwei Uhr zu Bett. Manchmal schlief er auch nur im Stuhl und um sechs oder sieben Uhr Morgens war er wieder munter. Er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle. Seine Reisen trat er stets des Sonntags oder Feiertags an, und unterwegs machte er seine mathematischen Entwürfe. Man sah ihn allezeit munter und aufgeräumt und er schien sich über nichts sehr zu betrüben. Er redete mit Soldaten, Hof- und Staatsleuten, Künstlern u. s. f., als wenn er von ihrer Profession gewesen wäre, weswegen er auch bei jedermann beliebt war, außer bei denen, die dergleichen nicht ver-

standen. Er sprach von jedermann Gutes, kehrte alles zum Besten und schonte auch seine Feinde. Er las sehr viel und excerpirte Alles, machte auch fast über jedes merkwürdige Buch seine Reflexionen auf kleine Zettel; sobald er sie aber geschrieben, legte er sie weg, und sah sie nicht wieder, weil sein Gedächtniß unvergleichlich war. Der Eigensinn, daß er sich nicht konnte widersprechen lassen, wenn er auch gleich sah, daß er Unrecht hatte, war sein größter Fehler. Doch folgte er hernach von selbst der bessern Ueberzeugung. Das Geld hatte er lieb und war daher, wie sich Eckhart ausdrückt, fast etwas sordidus; er brauchte es aber nicht zu seiner Bequemlichkeit, sondern ließ sich von Mechanikern und seinen Dienern darum betrügen. Seine Rechnenmaschine kostete ihm große Summen. So kam es, daß er bei sehr bedeutenden Einkünften verhältnißmäßig nicht viel hinterließ*).

Aus seinen eigenen Aufzeichnungen entnehmen wir folgende Selbstschilderung, die den ganzen Menschen charakterisirt. „Sein Temperament ist weder sanguinisch, noch cholerisch, weder phlegmatisch noch melancholisch. Doch scheint das Cholerische zu überwiegen. Er ist hagerer, mittlerer Statur, blaß von Gesicht, seine Hände und Füße sind nach Verhältniß der übrigen Theile seines Körpers zu lang und zu dünn. Seine Stimme ist schwach und mehr fein und hell als stark, auch ist sie biegsam, aber nicht mannigfaltig genug, die Kehlbuchstaben sind ihm schwer auszusprechen. Seine Hände sind von unzähligen Linien durchkreuzt. Schon seit seinem Knabenalter hatte er eine sitzende Lebensart geführt

*) Freilich wurden auch die fürstlichen Pensionen nicht immer regelmäßig bezahlt. Er hatte in den letzten Jahren außer einem fast kostenfreien Lebensunterhalt mehr als viertausend Thaler Einkünfte und hinterließ seinem unwürdigen und undankbaren Erben etwa vierzehntausend.



und sich wenig Bewegung gemacht. Von frühester Jugend an fing er an Vieles zu lesen und noch mehr nachzudenken; in den meisten Kenntnissen ist er Autodidakt, begierig, alle Dinge tiefer, als gewöhnlich zu geschehen pflegt, zu durchdringen und Neues zu finden. Sein Hang zu Gesprächen ist nicht so groß, als der zum Nachdenken und einsamen Lesen. Er braust leicht auf, aber wie sein Zorn rasch aufsteigt, geht er auch schnell vorüber. Man wird ihn nie weder ausnehmend fröhlich noch traurig sehen. Scherz und Freude empfindet er mäßig. Er ist furchtsam, eine Sache anzufangen, aber kühn, sie durchzuführen. Wegen seines schwachen Gesichts hat er keine lebhafte Einbildungskraft. Begabt ist er mit vortrefflicher Empfindungs- und Urtheilskraft." „Es gibt einen doppelten Erfindungsgeist, wie auch ein doppeltes Gedächtniß. Der eine ist schnell und von der Begabung abhängig, der andere gründlich und kommt vom Urtheil her. Jenen haben die beredten Menschen, diesen die langsamen, aber nicht unpraktischen. Gewisse Menschen sind beides, jetzt vorzüglich schnell, jetzt außerordentlich langsam. Zu diesen zähle ich mich selbst. Wenige sind meiner Geistesart. Alles Leichte wird mir schwer, alles Schwere dagegen leicht*)." „Wenn ich mich irre, so irre ich lieber zum Vortheil der Andern. So verhalte ich mich auch in der Lectüre. Ich suche in fremden Schriften nicht das Tadelnswerthe, sondern was ich billigen und woraus ich lernen kann. Dieses Verfahren ist nicht besonders Mode, aber es ist das billigste und nützlichste. Es gibt wenig Bücher, in denen ich nicht etwas zu meinem Nutzen finde**)." „Es klingt seltsam:

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil S. 334—341. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. 1. Band Vorwort S. XLII—XLIV.

**) Brief an Remond de Montmort.

ich billige das Meiste, das ich lese. Da ich weiß, wie verschieden die Dinge genommen werden, so finde ich beim Lesen immer etwas, das den Schriftsteller entschuldigt oder vertheidigt. Daher kommt es selten, daß mir etwas mißfällt, obgleich mir das eine mehr, das andere weniger zusagt*)." Schließen wir mit einem Bekenntniß aus einem Briefe an Foucher, worin Leibniz seine philosophische Geistesart einfach und kurz ausdrückt: „diejenigen, die in den Wissenschaften gern auf die Einzelheiten eingehen, verachten die abstracten und auf das Allgemeine gerichteten Untersuchungen. Und die Andern, die sich in die Principien vertiefen, gehen selten in die Particularitäten ein. Was mich betrifft, ich schätze beides gleich hoch**)."

*) Brief an Placcius (1696). In dasselbe Jahr setzt Guhrauer die obige Selbstschilderung, die Leibniz zum Zweck der Consultation eines auswärtigen Arztes niedergeschrieben.

**) Brief an Foucher (1692).

Zwölftes Capitel.

Die schriftliche Ausbildung der leibnizischen Lehre.

I.

Die philosophischen Hauptschriften.

1. Entwicklungsgang des Systems.

Wir haben in Leibniz' Lebensgeschichte, die nun beschlossen vor uns liegt, seinen philosophischen Entwicklungsgang während der akademischen Jahre und der mainzer Periode, also bis zum Jahre 1670, genau verfolgt; dann haben wir bei seiner mannigfaltigen, nach Außen gerichteten, namentlich mit politischen Aufgaben beschäftigten Thätigkeit die philosophischen Schriften zurücktreten lassen, bis wir jetzt denselben unsere Aufmerksamkeit ausschließlich zuwenden.

Es ist gewiß, daß in diesem Kopfe die philosophische Thätigkeit nie geschlummert hat, daß sie sich durch sein vielgeschäftiges Leben ununterbrochen hindurchzieht; wir haben sie in der durchdachten, geordneten, methodischen Art seiner politischen Schriften kennen gelernt. Aber es hat eine Reihe von Jahren gegeben, wo Leibniz zum geringsten Theil philosophischer Schriftsteller war; der Aufenthalt in Paris und London, die mathematischen Studien, die Stellung in Hannover, die Menge öffentlicher Fragen und Geschäfte, die ihn von so vielen Seiten her ein-

nahmen, die historischen Forschungen und die damit verbundene Reise werden den philosophischen Geist in seinem Nachdenken nicht unterdrückt, aber seine Sammlung zu Schriftwerken vielfach gehemmt und verzögert haben. Wir können die Rückkehr von seiner italienischen Reise, also das Jahr 1690 als den Zeitpunkt bezeichnen, in welchem Leibniz anfängt, von dem Standpunkt seines eigenen Systems aus ein philosophischer Schriftsteller für die Welt zu werden. Es sind die letzten sechsundzwanzig Jahre seines Lebens, die für die schriftliche Entwicklung seiner Philosophie hauptsächlich ins Gewicht fallen.

Nicht als ob Leibniz als Philosoph erst seit jenem Zeitpunkt mit sich ins Reine gekommen wäre. Er hat nie unter der schülerhaften Botmäßigkeit eines der früheren Systeme gestanden; er hatte schon in der mainzischen Zeit, wie aus jenem Briefe an den Herzog Johann Friedrich hervorging, den Begriff erfaßt, der den Keim eines neuen Systems in sich trug*); er ist ohne Zweifel in der Ausbildung dieses Begriffs, der mit seiner berühmten mathematischen Erfindung so genau zusammenhing, ununterbrochen thätig gewesen, und wir dürfen überzeugt sein, daß dieser Geist, in dem Alles schnell reifte und der gerade in den schwierigsten Fragen keineswegs zu den langsamen Köpfen gehörte, nicht zwanzig Jahre gebraucht hat, um einen Gedanken, von dem er durchdrungen war, zur Klarheit und vollständigen Entwicklung zu bringen.

Wie hätte er auch sonst diese seine neue Lehre später so leicht und spielend entfalten und mit so vieler pädagogischer Kunst von so verschiedenen Seiten einleuchtend machen können? Denn man muß wohl beachten, daß Leibniz, wie er mit seinem System vor die Welt tritt, dasselbe bereits vollkommen beherrscht und eine

*) S. oben Cap. VIII. Nr. I. 2. S. 171.

Meisterschaft darüber zeigt, die man in philosophischen Ideen nur dann haben kann, wenn man dieselben völlig ausgetragen und lange mit ihnen gelebt hat.

Es gab eine Zeit, in der Leibniz sein System bereits mit voller Ueberzeugung in sich trug und in dem Geiste desselben dachte und handelte, aber die öffentliche Mittheilung zurückhielt und sich dieselbe für einen späteren Zeitpunkt aufhob. In dieser Verfassung begegnen wir ihm wenige Zeit vor der italienischen Reise. Als der Landgraf von Hessen-Rheinfels in ihn drang, den römisch-katholischen Glauben zu bekennen, so nannte Leibniz als letzten Gegengrund gegen diese Zumuthung seine philosophischen Ansichten. Diese Meinungen zu ändern, setzte er hinzu, sei ihm unmöglich. Hier erkennen wir den Ausdruck eines überzeugten Geistes. Auch könne er sie nicht verschweigen, denn diese Ansichten seien in der Philosophie von großer Wichtigkeit, und wenn er einst über seine Entdeckungen sich werde aussprechen wollen, so müsse er jene Ueberzeugungen als Grundsätze aufstellen*). Dieses bedeutsame Bekenntniß macht Leibniz im Anfange des Jahres 1684. Drei Jahre später folgte die große Reise durch Deutschland und Italien, von der Leibniz erst im Juni 1690 zurückkehrt. Man darf also sicher sein, daß vor diesem Zeitpunkt die Grundsätze seiner neuen Lehre in ihrem vollen Umfange zwar ihm, aber nicht der Welt bekannt waren. Daß Leibniz mit seinem System im Klaren war, als er jenen Brief an den Landgrafen schrieb, läßt sich aus einem anderen Zeugniß genau beweisen. Im Jahr 1695 veröffentlicht er zum erstenmal „sein neues System der Natur"**). Er theilt es seinem Freunde dem Kanonikus Foucher in Dijon mit, und dieser schreibt ihm zurück:

*) Vgl. oben Cap. X Nr. II. 5. S. 245.

**) S. unten S. 288 flgd.

„Ihr System ist mir nicht neu, und ich habe mich darüber zum Theil schon in der Antwort auf jenen Brief geäußert, den Sie mir über dasselbe Thema vor länger als zehn Jahren geschrieben.“ Dieser Brief an Foucher, der schon die Grundzüge des Systems enthielt, fällt offenbar in dieselbe Zeit als der an den Landgrafen.

2. Die Entwicklungsperioden.

Wir können daher in Leibniz' philosophischer Entwicklung diese beiden Hauptperioden unterscheiden: die erste umfaßt in den Jahren von 1670—1690 die Ausbildung des Systems in der stillen Werkstätte seines Geistes, die zweite in den Jahren von 1690—1716 die Darlegung des Systems in schriftlichen Werken. In dieser zweiten Periode unterscheiden wir zwei Abtheilungen. Die Schriften der ersten (1690—1700) tragen hauptsächlich den Charakter der Entwürfe und Grundzüge, die der zweiten (1700—1716) den der Ausführungen und systematischen Uebersichten.

Die Form, in der Leibniz seine Gedanken mittheilte, waren zum größten Theil Briefe und Aufsätze, die er in Zeitschriften veröffentlichte. In dieser Rücksicht sind für die Geschichte der leibnizischen Lehre besonders zwei gelehrte Zeitschriften wichtig gewesen: das im Jahr 1666 in Paris gegründete journal des savans und nach dessen Vorbilde die sechszehn Jahre später von Otto Menken, einem Schulfreunde des Philosophen, in Leipzig gegründeten acta eruditorum. Dazu kommen die philosophischen Aufsätze, die man in seinem Nachlasse gefunden. Selbständige philosophische Werke hat Leibniz selbst nur eines herausgegeben. Das bedeutendste erschien erst lange nach seinem Tode.

Wir wollen hier nach ihrer zeitlichen Reihenfolge die haupt-

sächlichsten Schriften hervorheben, aus denen uns die Grundlagen und das Lehrgebäude der leibnizischen Philosophie einleuchten.

3. Vorbereitende Schriften aus der Zeit vor 1690.

Kurz vor dem Jahre 1690 begegnen wir zwei Schriften, in denen Leibniz seinen Standpunkt dem cartesianischen entgegensetzt sowohl in Rücksicht der Erkenntnißlehre als der Naturerklärung; die erste ist ein Aufsatz in den actis eruditorum aus dem Jahr 1684, die zweite ein Brief an Bayle aus dem Jahr 1687.

Der Aufsatz in der leipziger Gelehrtenzeitschrift enthält „Betrachtungen über Erkenntniß, Wahrheit und Ideen *)." Descartes hatte bestimmt, daß die wahre Erkenntniß die klare und deutliche sei; Leibniz zeigt, wie dunkle Begriffe aufgeklärt, klare verdeutlicht werden, daß aber die deutliche Erkenntniß keineswegs eines sei mit der wahren. Wahr ist der Begriff, wenn er in Wirklichkeit existirt. Die Möglichkeit der Existenz allein unterscheidet den wahren Begriff vom falschen. Es ist also möglich, daß ein Begriff von einem andern genau unterschieden d. h. klar, daß er in seinen Merkmalen genau bestimmt d. h. deutlich ist, ohne darum wahr zu sein. Die deutliche Erklärung sagt nur, was man unter dem Begriffe versteht, sie ist Begriffserklärung, Nominaldefinition. Die wirkliche (wahre) Erklärung zeigt die Existenz des Begriffs, sie ist begründend, Causal- oder Realdefinition. Die Existenz kann aus dem Wesen des Begriffs oder aus einer vorhandenen Thatsache dargethan werden. Im ersten Fall ist die Erkenntniß a priori, im anderen a posteriori, in beiden Fällen real. Die reale Erkenntniß untersucht die Möglichkeit der Dinge. Oder wie sich Wolf mit Beziehung auf diese leibnizische

*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta erudit. 1684.

Theorie ausdrückt: „die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind*).“ Man erkennt in dem leibnizischen Aufsatze die aristotelische Schule, die sich gegen die cartesianische erhebt.

Der Brief an Bayle erklärt den Begriff des Unendlichkleinen, das Gesetz der Continuität und die Zweckursachen in ihrer physikalischen Geltung. In der richtigen Vereinigung der mechanischen und finalen Ursachen, in dem Zusammenhange des Begriffs der Continuität mit dem Begriffe des Zwecks liegt der Schwerpunkt der gesammten leibnizischen Lehre. Das Lehrgebäude mußte daher in seinen Grundlagen feststehen, als Leibniz jenen Brief schrieb**).

4. Grundzüge und Entwürfe (1690—1700).

Das neue Natursystem.

Die Erklärung der körperlichen Natur aus dem Princip einfacher, untheilbarer Substanzen, die das Wesen der Monaden ausmachen, giebt den Ausgangspunkt der neuen Lehre. Diesen Punkt behandelt Leibniz in einem Briefe, den er auf der Rückkehr von Italien noch aus Venedig an Anton Arnauld in Paris richtet. Der Brief enthält im Keim das ganze System: den Begriff des Mikrokosmus, der Entwicklung, der Harmonie***).

*) Wolf's Vorrede zur Logik: „Vernünftige Kräfte des menschlichen Verstandes und ihr richtiger Gebrauch in Erkenntniß der Wahrheit.“

**) Lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. (Nouvelles de la république des lettres par Bayle. Amst. 1687.)

***) Lettre de Leibniz à Mr. Arnauld, docteur de Sorbonne, où il lui expose ses sentimens particuliers sur la métaphysique et physique. (23. Mars 1690.)

Die neue Philosophie gründet sich auf einen neuen Begriff des Körpers. Es wird gezeigt, daß nicht in der Ausdehnung, wie Descartes gewollt hatte, das Wesen des Körpers besteht. Diesen Beweis führt Leibniz in einigen kleinen brieflichen Aufsätzen, die er in der pariser Gelehrtenzeitschrift veröffentlicht*).

Der neue Begriff des Körpers gründet sich auf einen neuen Begriff der Substanz: auf den Begriff der Kraft. Diesen Begriff, auf dem die neue Metaphysik ruht, erklärt Leibniz in einem Aufsatz der leipziger Gelehrtenzeitschrift: „über die Berichtigung der Metaphysik und den Begriff der Substanz"**).

Auf den neuen Begriff der Substanz gründet sich das „neue System der Natur", welches in Form einer Hypothese die Lehre der Weltharmonie in ihren Grundzügen entwickelt. Diesen Grundriß seines Lehrgebäudes veröffentlicht Leibniz in der pariser Gelehrtenzeitschrift im Jahr 1695. Er läßt diesem in der Geschichte seiner Philosophie epochemachenden Aufsatz drei Erläuterungen nachfolgen, die das neue System der Natur durch den Begriff der „vorherbestimmten Harmonie" theologisch verdeutlichen und durch Beispiele anschaulich machen. Seitdem heißt seine Lehre „System der vorherbestimmten Harmonie" und er selbst nennt sich mit Vorliebe den Urheber dieses Systems: „l'auteur du système de l'harmonie préétablie"***).

*) Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Journal des savans. 1691. Extrait d'une lettre, pour soutenir ce qu'il y a de lui dans le journal des savans du 18 juin 1691. (Janv. 1693). Vgl. damit lettre à nn ami sur le cartésianisme. (Ot. Hannov.)

**) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Act. erud. 1694.

***) Système nonvean de la nature et de la communication des substances. Journal des savans. Juin 1695. Éclaircisse-

Die Erläuterungen, die Leibniz dem neuen System der Natur nachträglich gab, waren veranlaßt durch die Einwände, welche Foucher ihm machte und die besonders drei Punkte betrafen: die Erklärung der Ausdehnung, der Empfindung und der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper *).

Das System der vorherbestimmten Harmonie stellt die letzte Erklärung der Dinge unter den theologischen Gesichtspunkt und nimmt die Richtung auf die Theodicee. Das System fordert eine moralische Erklärung der Welt aus Gott als ihrem Urgrunde. Wird aber die Welt auf diese Weise aus Gott erklärt, so muß auch Gott aus der Ordnung der Dinge gerechtfertigt werden. In einem sehr bedeutsamen Aufsatz, den Leibniz nicht selbst veröffentlicht und erst Erdmann aus seinem Nachlaß herausgegeben hat, erscheint die leibnizische Philosophie in diesem Licht. In jenem Aufsatz haben wir schon die Theodicee ihrer ganzen Anlage nach. Er fällt in dasselbe Jahr, in dem Leibniz in einem Briefe an Magliabecchi zum erstenmal den Namen der Theodicee nennt **).

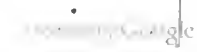
Indessen darf der theologische Begriff der vorherbestimmten Harmonie keineswegs den Naturbegriff aufheben. Die leibnizische Lehre will „Natursystem" sein. Sie will den theologischen Naturbegriff mit dem physikalischen in Einklang setzen. Die göttliche Ordnung der Dinge darf daher nicht als eine solche gelten,

---

ment du nouv. syst. (Journal des sav. Avr. 1676). Second écl. (Hist. des ouvrages des sav. Fevr. 1696). Troisième écl. (Journal des sav. Nov. 1696).

*) Réponse de Mr. Foucher à Mr. Leibniz sur son nouveau système de la communication des substances. (Journal des sav. Sept. 1695).

**) De rerum originatione radicali. 1697.



gegen welche die natürlichen Dinge sich nur passiv verhalten; diese wären sonst der göttlichen Macht gegenüber schlechthin ohnmächtig und selbstlos. Eine solche Vorstellungsweise würde zurückfallen auf den Standpunkt Spinoza's. Vielmehr folgt die Ordnung der Welt aus der Natur der Dinge selbst, aus deren eigenem Vermögen. In dieser dynamischen Naturauffassung wurzelt die leibnizische Lehre: in der grundsätzlichen Bejahung der natürlichen Kraft und Energie der Dinge. Wer diese Energie in Abrede stellt, ist mit seiner Denkweise in der Richtung des Spinozismus. Wer die eigenthümlichen und selbstthätigen Naturkräfte behauptet, vergöttert darum nicht die Natur, macht sie nicht zu einem Idol, sondern erhält nur die Möglichkeit einer Natur überhaupt. Dieser dynamische Naturbegriff ist keineswegs paganisch, wohl aber ist sein Gegentheil spinozistisch. So vertheidigt Leibniz sein Natursystem gegen den Physiker Christoph Sturm, der eine Abhandlung, „de idolo natura", geschrieben und deshalb von dem Mediciner Schelhamer angegriffen worden war. Dieser leibnizische, in der leipziger Gelehrtenzeitschrift 1698 veröffentlichte Aufsatz handelt „über die Natur selbst und die den Dingen inwohnende Kraft und Thätigkeit"*). Die vorhergehende Schrift „de rerum originatione radicali" erhellte die theologische Grundlage der leibnizischen Lehre; die Abhandlung „de ipsa natura" erhellt die physikalische.

Das neue System findet in der Geschichte der Philosophie seine Verwandtschaften und Gegensätze. Leibniz liebt es, durch Vergleichungen und Entgegenstellungen dieser Art seine Lehre zu charakterisiren, ihre Eigenthümlichkeit hervortreten zu lassen, ihre Bedeutung ins Licht zu setzen. Diese Betrachtungen, in denen

*) De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. (Act. erud. Sept. 1698).

er eine außerordentliche Beweglichkeit der Combination zeigt, bilden ein beliebtes Thema namentlich seiner philosophischen Briefe. Er faßt die natürliche Energie der Dinge als formgebende und zweckthätige Kraft, ähnlich der aristotelischen Entelechie. Seine dynamische Betrachtungsweise ist der aristotelischen verwandt. Dieser Berührungspunkt wird in einem Briefe an den Jesuitenpater Bouvet hervorgehoben *). Die Verwandtschaft mit Aristoteles umfaßt eine große Familie. Hier erkennt Leibniz seine Principien in Uebereinstimmung mit Plato und der Scholastik, im Gegensatz zu den neuern Philosophen, zu Gassendi und Descartes, zu den Atomisten und Corpuskularphilosophen, mit einem Wort zu der bloß mechanischen Erklärungsweise. Diese Philosophen erklären alles mechanisch, aber den Mechanismus selbst können sie nicht erklären. Daher ist ihnen auch die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper ein Räthsel, zu dessen Lösung sie den Deux ex machina herbeiholen. In einem Briefe an den Physiker Sturm finden wir diese Gedanken, die Parallelen und Gegensätze seiner Lehre, worauf Leibniz so oft zurückkommt, scharf und bündig entwickelt **). Keinem Philosophen ist seine Lehre mehr entgegengesetzt als Spinoza. Wie sollte es anders sein, da er in der Natur der Dinge selbständige und zweckthätige Kräfte gelten läßt, die Spinoza vollkommen verneint? Wie deutlich Leibniz diesen Grund seines Gegensatzes zu Spinoza durchschaut, zeigt sein Brief an den Abbé Nicaise ***).

Es ist die Kraft, die das Wesen des Körpers ausmacht; sie ist das ausdehnende, bewegende, gestaltende Vermögen. Alle Arten der Thätigkeit, auch die geistigen, sind nur Grade der

*) Lettre à Bouvet. 1697. (Ot. Hannov.).

**) Epistola ad Sturmium. 1697. (Ot. Hannov.).

***) Lettre à Mr. l'abbé Nicaise. 1697. (Ot. Hannov.).

Kraft, höhere und niedere Formen der Kraftäußerung. Kraft ist Seele. So wenig Körper und Kraft einander entgegengesetzt sind, so wenig sind es Körper und Seele. Von hier aus überwindet Leibniz jenen cartesianischen Dualismus, der die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper zu einem unauflöslichen Räthsel gemacht hatte. In dieser Fassung des Grundbegriffs, welche die Kraft gleichsetzt der Seele, liegt daher der Angelpunkt des ganzen Systems. In einem Briefe an den ihm befreundeten Arzt Friedrich Hoffmann in Halle spricht Leibniz diese Fassung deutlich aus. Es ist in dieser Periode einer der letzten Briefe, den wir als Uebergang zu den Untersuchungen der folgenden Jahre betrachten können*). Nicht als ob Leibniz diese Fassung hier zum erstenmal ausspräche, aber er läßt hier alles Licht auf diesen Punkt fallen. Man sieht, es ist die Hauptsache, auf die es für das Verständniß seiner Lehre ankommt.

5. Ausführung und Zusammenfassung des Systems (1700—1716).

Die neuen Versuche. Theodicee. Monadologie.

Die folgenden Untersuchungen bewegen sich vorzugsweise um den Begriff der Seele. Sie ist Kraft, Lebensprincip, Thierseele, Geist, Gott. In diesen verschiedenen Formen, welche die Grade ihrer Vollkommenheit ausdrücken, wird das Wesen der Seele in einer Reihe von Abhandlungen von Leibniz dargethan. Der richtig verstandene Begriff der Seele ist der Schlüssel zu seiner Lehre. Ohne diesen Begriff ist das neue System der Natur, namentlich die Lehre der vorherbestimmten Harmonie nicht zu verstehen. Der berühmte und scharfsinnige Bayle hatte

*) Epist. ad Fred. Hoffmannum de rebus philosophicis. 1699.

gegen jene Annahme der Harmonie, wodurch Leibniz die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper erklärt haben wollte, in dem Artikel „Rorarius“ seines kritischen Wörterbuchs Bedenken und Zweifel geäußert. Namentlich war ihm der leibnizische Satz unklar geblieben, wonach Alles, das in der Seele geschieht, sich aus ihr entwickelt. Grade in diesem Satze liegt der einleuchtende Hauptpunkt der ganzen Lehre. Leibniz hatte in einem Briefe an Basnage versucht, die Einwände und Bedenken Bayle's zu lösen*). Bayle hatte jedoch in der zweiten Auflage des kritischen Wörterbuchs seine Einwände wiederholt. Diese ihm vorgehaltenen Betrachtungen erwidert Leibniz in einer eingehenden Erklärung, welche die Hauptpunkte seiner Seelenlehre erhellt: den Begriff des Mikrokosmus, der Entwickelung und Continuität des Seelenlebens, der unklaren Vorstellungen**).

Nur darf man die Seele ebensowenig als die Weltharmonie pantheistisch auffassen: diese nicht bloß als göttliche Allmacht, jene nicht als göttlichen Allgeist oder Weltseele. Die Seele ist ihrem Wesen nach individuell; ihre Individualität ist unauflöslich. Diese Grundbestimmung hebt Leibniz immer von Neuem mit besonderem Nachdrucke hervor. Sie bildet das Thema einer wichtigen Abhandlung über den Begriff des Weltgeistes, die Erdmann aus dem Nachlasse des Philosophen herausgegeben hat***).

---

*) Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savans, contenant un éclaircissement des difficultés, quo Mr. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et de corps. (1698).

**) Réplique aux réflexions, contenues dans la seconde édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie (1702).

***) Considérations sur la doctrine d'un esprit universel.

Ueber die Seele als thätige Körperkraft, Lebensprincip, Thierseele handeln drei Aufsätze aus den Jahren 1705 und 1710, darunter ein Brief an Gabriel Wagner*).

Die Seele als Geist (als menschliches Erkenntnißvermögen oder Verstand) bildet die Aufgabe einer umfassenden und tiefeindringenden Untersuchung. Hier bewegt sich die leibnizische Lehre auf ihrem Hauptgebiete; hier entsteht das wichtigste und bedeutendste ihrer philosophischen Werke. Der Entwurf dazu war gelegentlich entstanden und angelegt als eine Gegenschrift gegen Locke. Dieser hatte bekanntlich im Jahre 1688 seinen berühmten Versuch über den menschlichen Verstand herausgegeben; Leibniz las das Buch und schrieb darüber im Jahre 1696 seine Bemerkungen nieder, die er Locke brieflich mittheilte, der sie unbeachtet ließ und geringschätzig davon sprach. In einem Sommeraufenthalte zu Herrenhausen (1703) nahm Leibniz diese Arbeit wieder vor und führte sie in dialogischer Form weiter aus. So wurde aus den Bemerkungen ein Buch. Der Tod Locke's (October 1704) hinderte die Herausgabe; es widerstrebte dem Gefühle unseres Leibniz, die Schrift eines Verstorbenen öffentlich zu widerlegen. Das handschriftliche Werk kam in seinen Nachlaß und wurde erst fünfzig Jahre nach seinem Tode von

---

1702. Vgl. damit Epist. ad Hanschium de philosophia platonica seu de enthusiasmo platonico. 1707.

*) Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. (Hist. des ouvrages des savans. Mai 1705).

Epist. ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum. 1710. (Ep. ad diversos. Ed. Kortholt).

Commentatio de anima brutorum. 1710. (Ep. ad diversos. Ed. Kortholt).

Raspe herausgegeben. Sein Titel heißt: „Neue Versuche über den menschlichen Verstand“ *).

Die populärste aller leibnizischen Schriften, zugleich das einzige philosophische Werk, das er selbst herausgegeben hat, ist die Theodicee, die in kurzer Zeit ein Lehrbuch von europäischer Berühmtheit wurde. In dem System der vorherbestimmten Harmonie war das Problem enthalten, welches Leibniz in seiner Theodicee zu lösen suchte. Zu diesem innern Motiv kamen äußere Veranlassungen verschiedener Art. Die vorherbestimmte Harmonie bejahte den Begriff der göttlichen Vorherbestimmung. In der Lehre von der Prädestination fand Leibniz einen innern Berührungspunkt mit den Calvinisten; die Unionsverhandlungen veranlaßten ihn zu dem Versuch einer Auseinandersetzung und Ausgleichung der beiden protestantischen Glaubensformen; damit hängt, wie wir schon früher gesagt haben, der Entwurf der Theodicee zusammen. Die Hauptfrage selbst, wie sich mit der göttlichen Vorherbestimmung die menschliche Freiheit, mit der göttlichen Güte die Uebel in der Welt vertragen können, hat von jeher philosophische Gemüther beschäftigt, gläubige beunruhigt, skeptische gereizt. Noch neuerdings hatte Bayle auf die Unlösbarkeit dieser Widersprüche hingewiesen und daraus die Unmöglichkeit einer rationalen Glaubenserkenntniß, die Nothwendigkeit des blinden Glaubens dargethan. Die Königin von Preußen hatte mit Leibniz öfter Unterredungen über dieses Thema gehabt und von ihm eine Lösung dieser Fragen gesucht. So entstand die Theodicee. Das Buch wurde, was für seine Beurtheilung nicht unwichtig ist, stückweise zusammen-

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie.

gesetzt und erschien 1710*). Der Pater Des Bosses in Hildesheim gab davon eine lateinische Uebersetzung.

Den Beschluß der philosophischen Schriften machen die **Uebersichten**, die das entworfene und theilweise ausgeführte System in eine Summe zusammenfassen. Der Grundbegriff des Systems ist die Kraft, der höchste Begriff ist Gott, in der Mitte steht der menschliche Geist. Auf den Begriff der Kraft gründet sich die natürliche (mechanische), auf den des Geistes die moralische, auf den des höchsten Wesens die göttliche Weltordnung. In der Harmonie der natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge (Mechanismus und Moralismus), der wirkenden und zweckthätigen Ursachen, oder die Sache unter dem theologischen Gesichtspunkt ausgedrückt, in der Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade ruht das ganze System. Diese Harmonie ist angelegt in dem Begriff der Monade. Die physikotheologische Denkweise bildet die leitende Richtschnur.

So giebt Leibniz sein System in zwei zusammenfassenden Abrissen: in der „**Monadologie**"**) und den „**Principien der Natur und Gnade, gegründet in der Vernunft**"***).

---

*) Essais de **théodicée** sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710. Vgl. damit, betr. den Beweis vom Dasein Gottes: de la démonstration cartésienne de l'existence du Dieu du R. P. Lami (Mémoires de Trévoux 1701); über die menschliche Willensfreiheit: lettre à Mr. Coste de la necessité et de la contingence. 1767. (Von Erdmann zuerst herausgegeben).

) La **Monadologie 1714. Vgl. Ep. ad Bierlingium 1711. Examen des principes du P. Malebranche 1712.

***) Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. 1714. (l'Europe savante. 1718).

Die erste der beiden Schriften ist ebenfalls gelegentlich entstanden. Leibniz verfaßte sie bei seinem letzten Aufenthalt in Wien für den Prinzen Eugen von Savoyen, der die Handschrift wie einen Schatz aufhob und mit sich führte. Köhler hat die Schrift ins Deutsche, Hansche in Leipzig ins Lateinische übersetzt. In dieser lateinischen Uebersetzung erschien sie nach Leibniz' Tode in den actis eruditorum im Jahr 1721 unter dem Titel „principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae". Das französische Original hat Erdmann aus dem hannöver'schen Nachlasse herausgegeben.

Außerdem fallen in diesen letzten Abschnitt einige Briefwechsel, die gewisse Punkte des Systems näher erläutern. Hier sind am bemerkenswerthesten die Briefe an den hildesheimer Pater Des Bosses aus den Jahren 1706—1716, an den Professor Bourguet in Neufchatel und an den englischen Geistlichen Samuel Clarke, einen Anhänger und Schüler Newtons. Die Briefe an Des Bosses betreffen den Begriff der Monade, der Materie, des Körpers und namentlich der körperlichen Substanz, ohne welche selbst die Möglichkeit der Transsubstantiation begriffswidrig erscheinen muß. In dem Briefwechsel mit Bourguet erläutert Leibniz den Begriff der Vorstellung und berührt zuletzt die wichtige Frage der gleichmäßigen oder wachsenden Vollkommenheit der Natur. Endlich in dem Briefwechsel mit Clarke handelt es sich um das Wesen Gottes und der Seele; die wichtigste Streitfrage geht auf die Begriffe von Raum und Zeit, die nach Leibniz nicht Wesenheiten, sondern Verhältnisse sind, die wir vorstellen und die ohne die Existenz der Körper nichts als Vorstellungen sein würden*).

*) Epistolae ad patrem Des Bosses. 1706—1716. Lettres à Mr. Bourguet. 1704—1716. Recueil des lettres entre Leib-

II.

Ausgaben.

Die erste Sammlung handschriftlicher Aufzeichnungen und mündlicher Mittheilungen vermischten Inhalts gab Leibnizens Secretär Feller im „Otium Hannoveranum"*). Die erste Sammlung vermischter Briefe besorgte Christian Kortholt**). Aus den Handschriften der hannöver'schen Bibliothek veranstaltete Raspe eine Auswahl philosophischer Werke, darunter „die neuen Versuche". Diese Sammlung wurde von Ulrich ins Deutsche übertragen***). Ludwig Dutens machte die erste Gesammtausgabe der Werke von Leibniz, ohne Raspe's drei Jahre früher erschienene Ausgabe zu kennen†). Eine neue Auswahl von Briefen aus dem hannöver'schen Nachlaß gab Heinrich Feder im Anfange dieses

niz et Clarke sur dieu, l'âme, l'espace, la durée. 1715—1716. Dieser Briefwechsel mit Clarke ist veranlaßt durch die Prinzessin von Wales (früher Prinzessin von Anspach), die bekanntlich den deutschen Philosophen hoch verehrte und namentlich die Theodicee liebte. Clarke machte ihr schriftliche Gegenbemerkungen, welche die Fürstin Leibniz mittheilte und worauf dieser einging.

*) Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii. Lps. 1718.

**) Viri illustris G. G. Leibnitii epistolae ad diversos, theologici juridici medici mathematici historici et philosophici argumenti. E Mscr. auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Chr. Kortholtus. 4 Vol. Lps. 1734.

***) Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz, publiées par Mr. Raspe avec une préface de Mr. Kästner. Amst. et Lpz. 1765. Deutsche Uebersetzung von Ulrich. Halle 1778 — 1780.

†) G. G. Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludov. Dutens. Genev. 1768. VI Vol. 4.

Jahrhunderts *). Mit Benutzung der angeführten Ausgaben und der philosophischen Fragmente, die Cousin 1838 herausgab, besorgte Erdmann eine Gesammtausgabe der philosophischen Werke von Leibniz. Unsere Anführungen philosophischer Stellen werden sich nach dieser Ausgabe richten **).

---

*) Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum **vulgati** selecta specimina edidit Feder. Hannov. 1805.

**) G. G. Leibnitii opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit etc. J. E. Erdmann, Berol. 1840.

Vgl. zur Ergänzung dieser Angaben das zweite Capitel dieses Buchs. Nr. I, S. 37—41.

Zweites Buch.

Leibniz' Lehre.

Erstes Capitel.

Der neue Begriff der Substanz.

I.

Die Untersuchung des bisherigen Grundbegriffs.

1. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung.

Eine sehr einfache Betrachtung erhellt uns unmittelbar die Wendung, welche Leibniz in der Richtung der bisherigen, von Descartes begründeten Philosophie hervorbringt. Er stellt die Grundbegriffe, die seit Descartes die Herrschaft in der Philosophie geführt haben, auf die Probe der Thatsachen und sieht zu, ob sie diese Probe bestehen. Wenn es bestimmte, unzweifelhafte Thatsachen giebt, die aus jenen Grundbegriffen nicht können erklärt werden, so wird die Probe nicht bestanden, und die Nothwendigkeit leuchtet ein, die Grundbegriffe zu verändern. Nach Descartes und Spinoza unterscheidet sich die Natur der Dinge in Geister und Körper. Gleichviel, ob wir die Dinge mit Descartes für Substanzen oder mit Spinoza für Modi halten: in beiden Fällen soll die Natur der Geister im Denken, die der Körper in der Ausdehnung bestehen. Und zwar sind die Geister nur denkende, die Körper nur ausgedehnte Wesen. Darum gilt der Grundsatz, daß innerhalb der Geisterwelt Alles aus Ideen oder Vorstellungen, in-

nerhalb der Körperwelt Alles aus körperlichen Elementen oder Corpuskeln müsse erklärt werden: daß mithin die Seelenlehre nur idealistisch, die Körperlehre nur materialistisch verfahren dürfe.

2. Die Probe der Thatsachen.

Aber wie? Wenn es in dem Gebiete der geistigen Natur Thatsachen giebt, die von jener Seelenlehre selbst weder verneint noch erklärt werden können, so ist offenbar das Princip mangelhaft und beschränkt, von dem sie abhängt. Ebenso, wenn sich innerhalb der Körperwelt Erscheinungen finden, die jene Körperlehre anerkennen muß, aber zu erklären nicht vermag, so leuchtet der Mangel ein, der in ihren Grundsätzen stattfindet. Nehmen wir beide Fälle, wie sie bei dem Gegensatze von Geist und Körper innerhalb der cartesianischen Philosophie gelten und gelten müssen. Die Natur der Geister bestehe nur im Denken: so ist alles geistige Sein gedachtes oder bewußtes Sein, so giebt es in der menschlichen Seele keine bewußtlose Vorstellungen, keine durch den Gedanken unauflösbare Stimmungen, so giebt es im Menschen überhaupt kein unbewußtes Seelenleben. Die Natur der Körper bestehe nur in der Ausdehnung: so ist alles körperliche Sein nur ausgedehntes Sein, so giebt es innerhalb der Materie nichts Untheilbares, Einfaches, Ursprüngliches, sondern überall bloß todte, träge Massen, die von Außen bewegt werden und andere Massen wieder von Außen bewegen. Wir wollen hinzufügen, daß sich diese beiden Fälle gegenseitig unterstützen. Wenn der eine gilt, so gilt auch der andere. Giebt es in den Körpern nichts Geistiges oder der geistigen Natur Analoges, so kann sich auch in den Seelen nichts Körperliches oder der körperlichen Natur Analoges finden: dort nichts Unausgedehntes, hier nichts Unbewußtes.

Wenn aber von den beiden Fällen der eine nicht gilt, so ist auch der andere damit aufgehoben oder wenigstens modificirt, so muß die Natur der Geister und Körper, also überhaupt das Wesen der Dinge anders gedacht oder, was dasselbe heißt, der Begriff der Substanz umgebildet werden. Denn ein anderer Körper ist auch ein anderer Geist, ein anderes Princip der Körperlehre ist zugleich ein anderes der Seelenlehre.

Fassen wir die Frage zunächst aus dem Gesichtspunkte der Körperlehre, so wird sie lauten: sind die Körper nur ausgedehnt? Sie sind es nicht, wenn es innerhalb der Körperwelt Thatsachen, schlechthin gewisse Thatsachen giebt, welche niemals aus der bloßen Ausdehnung folgen. Oder darf die Naturwissenschaft, wenn sie wirklich die Erscheinungen der Körper erklären will, nur Corpuscularphysik sein? Sie darf es nicht sein, wenn sich in den Körpern Erscheinungen, von ihr selbst anerkannnte Erscheinungen finden, die aus den Beschaffenheiten der bloßen Materie nicht können begriffen werden.

3. Die widersprechende Thatsache.

Wenn die Ausdehnung allein das Wesen der Körper ausmacht, so erklären sich daraus nur die rein geometrischen Beschaffenheiten der Körper: sie sind Größen, welche getheilt, gestaltet, bewegt werden können, aber die bestimmte Größe und die bestimmte Figur folgen aus der bloßen Ausdehnung eben so wenig als die wirkliche Bewegung. Die Körper sind lediglich passiv: sie verhalten sich nur empfangend, und sie empfangen Alles von Außen; sie werden sich bewegen kraft des Stoßes, den sie von Außen empfangen, und sie werden diese Bewegung ins Endlose fortsetzen, wenn nicht ein anderer Stoß diese fortgesetzte Bewegung aufhebt und den Körper zwingt, in den Zustand der

Ruhe zurückzukehren. Aber aus eigener Machtvollkommenheit wird der Körper den Zustand der Ruhe weder verlassen noch gegen äußere Angriffe vertheidigen, d. h. er wird aus eigenem Vermögen weder sich bewegen noch dem Stoße Widerstand leisten können, welcher ihm die Bewegung mittheilt. Ohne jede Widerstandskraft des Körpers, wie sollte es möglich sein, daß er auf die fremde, mitgetheilte Bewegung auch nur die mindeste Gegenwirkung ausübt? Ohne die mindeste Gegenwirkung kann natürlich die fremde Bewegung auch nicht im mindesten modificirt werden; also wird sie ihren Weg fortsetzen genau mit derselben Geschwindigkeit und genau in derselben Richtung. Ist dies in Wahrheit der Fall? Descartes selbst lehrt in seinem dritten Naturgesetze, daß bei dem Zusammenstoß zweier Körper von ungleichen Kräften die Geschwindigkeit der größern und die Richtung der geringern Kraft modificirt werden, und er sieht sich deßhalb genöthigt, jedem Körper eine gewisse Kraft zu ertheilen, auf andere Körper einzuwirken und deren Angriffen zu widerstehen. Diese Kraft erklärte Descartes aus dem jedem Dinge natürlichen Bestreben, in dem Zustande zu beharren, worin es sich findet. Nun aber leuchtet ein, daß in der bloßen Ausdehnung, in der rein geometrischen Natur des Körpers, nirgends eine Kraft entdeckt werden kann, die im Stande wäre zu wirken oder äußern Einwirkungen zu widerstehen oder in dem eigenen Zustande zu beharren.

Hier ist die unwidersprechliche Thatsache, die von jener Körperlehre selbst anerkannt, sogar als Naturgesetz behauptet aber aus ihren Principien schlechterdings nicht erklärt wird. Diese Thatsache läßt sich mit Leibniz auf die höchst einfache Erscheinung zurückführen, daß sich ein großer Körper schwieriger in Bewegung setzen läßt als ein kleiner. Was sagt diese Thatsache? Daß

ein großer Körper der äußern Einwirkung eine größere Widerstandskraft entgegensetzen kann als ein kleiner, daß also eine gewisse Widerstandskraft, eine gewisse Energie, in seinem Zustande zu beharren, welche die Physiker Trägheit (inertie naturelle) nennen, jedem Körper von Natur eingepflanzt ist. Ohne diese Kraft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, können die wahren Naturgesetze der Bewegung weder entdeckt noch verstanden werden.

II.

Der Begriff der Kraft.

1. Die Kraft als metaphysisches Princip.

Es ist also klar, daß die bloße Ausdehnung das Wesen des Körpers nicht ausmacht. Freilich giebt es keine Körper ohne Ausdehnung, aber daraus folgt nicht, daß mit der Ausdehnung auch schon die Körper gegeben sind; vielmehr wird das wahre Verhältniß beider so gefaßt werden müssen, daß nicht vermöge der Ausdehnung die Körper, sondern umgekehrt vermöge der Körper die Ausdehnung besteht. Denn es hat sich gezeigt, daß in den Körpern gewisse Kräfte sein müssen, welche in der bloßen Ausdehnung unmöglich sind*).

*) Von dem Dasein solcher Kräfte in der Materie, von der Unzulänglichkeit der Corpusculарphysik mit ihrer rein mechanischen Erklärungsweise der Körper haben bereits einige philosophirende Zeitgenossen Descartes' das dunkle, aber lebhafte Gefühl gehabt: nämlich die englischen Naturmystiker Henry Moore mit seinem „principium hylarchicum", Cudworth mit seiner „vis plastica", Glisson mit der „natura energetica". Sie suchen dem herrschenden, auf reine Naturwissenschaft gerichteten Materialismus des Zeitalters dadurch zu begegnen, daß sie in der Materie gewisse seelenhafte Kräfte behaupten. Ich sehe nicht, wie Feuerbach unter diese Gegner der Corpuscularphysik auch

Damit ist zunächst bewiesen, daß der Grundbegriff der bisherigen Philosophie, wonach das Wesen der Körper lediglich in der Ausdehnung besteht, mit der Natur der Körper, also mit der Natur der Dinge überhaupt, nicht übereinstimmt, daß er diese Natur nicht erschöpft; daß, um sie zu erschöpfen, jenes Princip anders zu denken oder der Begriff der Substanz zu berichtigen ist. Den Begriff der Substanz tiefer zu denken, als Descartes und Spinoza vermocht haben, fordern im genauen Sinne des Worts die Thatsachen der Natur.

Die Körper sind nicht reine Größen, sondern sie sind Kräfte, ohne welche die Bewegung nicht erklärt und deren Gesetze nicht entdeckt werden können. Der Begriff der Größe ist rein mathematisch, und die Bewegung, wenn sie existirt, verläuft nur nach mechanischen Gesetzen. Wären die Körper nur Größen, so wäre ihre Wissenschaft reine Mathematik; wären die Bewegungen nur Größenbestimmungen, so müßten die Gesetze der Mechanik in letzter Instanz aus geometrischen Gründen dargethan werden. Aber es ist in der Natur der Körper Etwas enthalten, das durch keine Größenbestimmung ausgemacht werden kann.

Spinoza aufnehmen konnte. Es ist zwar richtig, daß Spinoza die Ausdehnung als Potenz bezeichnet hat, aber davon ist der Grund nicht sein Begriff des Körpers, den auch er rein materialistisch faßt, sondern sein Begriff Gottes, der ihm gilt als das absolute Vermögen sowohl des Denkens als der Ausdehnung. Die Ausdehnung ist bei Spinoza Kraft, nicht weil sie körperlich, sondern weil sie ein Attribut Gottes ist. Und nur in diesem Sinne, den Feuerbach selbst erwähnt, unterscheidet Spinoza seinen Begriff der Ausdehnung von dem cartesianischen. Darum darf dieser Unterschied nicht angesehen werden als ein Widerspruch gegen die Corpuscularphysik. Vgl. Ludwig Feuerbach's sämmtl. Werke. Bd. V. S. 43 und 44. Ueber Cudworth vgl. Leibniz sur le principe de vie. Op. phil. pg. 431.

Darum muß die Physik in ihren letzten Gründen das Gebiet der Mechanik und Mathematik übersteigen und einen höhern metaphysischen Begriff fassen (notion supérieure et métaphysique), der auf das Wesen der Dinge selbst eingeht. Nachdem Leibniz die Frage untersucht hat, ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe, giebt er die schließliche Erklärung: „wie sehr ich auch überzeugt bin, daß innerhalb der Körperwelt Alles mechanisch geschieht, so bin ich zugleich der Ansicht, daß die Principien der Mechanik selbst, nämlich die ersten Gesetze der Bewegung, einen weit höheren Ursprung haben, als welchen die Principien der reinen Mathematik darthun können." „Außer dem Begriff der Ausdehnung muß man den Begriff der Kraft in Anwendung bringen*)."

Also die Kraft ist dieser höhere Begriff, auf welchen die Physik deutlich hinweist. Dieser Begriff ist physikalisch im strengen Sinne des Worts, weil nur durch ihn die Natur der Körper gedacht werden kann, weil ohne ihn die einfachsten Thatsachen der Körperwelt unerklärlich bleiben. Aber zugleich übersteigt der Begriff der Kraft den Gesichtskreis der Körperlehre, weil innerhalb dieses Gebietes immer nur ausgedehnte Massen und wahrnehmbare Körper erscheinen. Denn es ist ebenso unmöglich, den Körper ohne Kraft zu denken, als durch den Körper die Kraft anschaulich zu machen. Wir sehen die Wirkungen der Kraft, nicht deren Existenz. Wenn die Kraft ist, so wird sie innerhalb der Körperwelt mechanisch handeln, und ihre Wir-

*) Vgl. Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Op. phil. (Erdmann). XXVII. pg. 112. 113. Il faut outre la notion de l'étendue employer celle de la force. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avancé ci-dessus. Ebendaselbst. pg. 113 114.

kungen werden nach mathematischen Regeln bestimmt werden können; aber daß sie ist, läßt sich weder mechanisch noch mathematisch beweisen, nämlich nicht so beweisen, daß die Kraft gezeigt, gleichsam handgreiflich demonstrirt werden kann, wie sich von der Mathematik die Körper und von der Mechanik die körperlichen Bewegungen anschaulich darstellen lassen. Die Kraft ist der Ursprung der mechanischen Welt oder, wie sich Leibniz öfters ausdrückt, „fons mechanismi"*), aber diese Quelle ist dem Auge verborgen, welches in die Anschauung der sinnlichen Dinge versenkt ist. Es giebt kein Experiment, welches die Kraft als solche zum Vorschein bringt. So weit ich auch die Materie bis in ihre kleinsten Theile durchwandere, nirgends finde ich in dem Umfange der sichtbaren Welt den Punkt, wo ich der Kraft selbst gegenüberstehe und sagen kann: hier ist die Quelle der Erscheinungen, hier ist Kraft! wo ich die Kraft mit derselben Anschaulichkeit erblicke, womit der Mathematiker erklärt: hier ist ein Cirkel! oder der Mechaniker: hier ist Pendelschwingung! Und warum ist dieser höhere, den physikalischen Gesichtskreis übersteigende Begriff ein metaphysischer? Weil er ein Princip oder ein reiner Vernunftbegriff ist, welchen die Physik von sich aus verlangt, aber aus eigenen Mitteln weder beweisen noch ausmachen kann. Wenn sich die Physik recht bedenkt, so muß sie erklären: ich bin hülflos, wenn ich den Begriff der Kraft nicht zur Erklärung der Körper anwenden darf, aber ich kann in meiner Weise weder zeigen, daß sie ist, noch weniger, worin sie besteht. Wie daher im Verstande von Leibniz die Kraft den „fons mechanismi" bildet, so muß in demselben Geiste die Erklärung der Körper auf

*) Mechanismi fons est vis primitiva. Ep. ad Bierlingium. Op. phil. pg. 678. Vgl. Ep. ad Fred. Hoffmannum de rebus philosophicis.

die Erklärung der Kraft oder die Physik auf die Metaphysik gegründet werden *).

2. Die Kraft als Substanz (Identitätsprincip).

Was ist die Kraft? Oder fragen wir besser, was sie nicht ist, da sich diese Frage aus den bereits festgestellten Bestimmungen unmittelbar löst. Innerhalb der (geometrischen) Ausdehnung giebt es keine Kraft: darum muß von der Kraft verneint werden, was allein von der Ausdehnung behauptet werden darf. Nur das Ausgedehnte ist theilbar, darum ist die Kraft untheilbar. Nur das Theilbare läßt sich zusammensetzen und trennen, darum ist die Kraft einfach. Nür das Zusammengesetzte entsteht, darum ist die Kraft ursprünglich oder primitiv (force primitive). Nur was entstanden ist, vergeht; darum ist die Kraft ewig. Aber das Untheilbare, Einfache, Ursprüngliche kann allein durch Begriffe erkannt und niemals durch die sinnliche Anschauung dargethan werden. So ist die Kraft ein reiner Vernunftbegriff oder ein metaphysisches Princip, denn sie gehört, sagt Leibniz, unter diejenigen Wesen, die ebensowenig, als die Natur der Seele, versinnlicht werden können und deßhalb nicht der sinnlichen Anschauung (Imagination), sondern dem Verstande allein faßbar sind **).

*) Et a me aliquoties jam est proditum, — originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Nr. 3. Op. phil. pg. 155.

**) Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex

Mit dieser Betrachtung bestimmt sich die Aufgabe und das Princip der leibnizischen Philosophie, und es leuchtet uns ein, daß diese ersten Gedanken eine große Umbildung der Philosophie herbeiführen. Der Grundbegriff der leibnizischen Philosophie ist die Kraft. Dieses Princip ist schlechterdings immateriell. Aus diesem immateriellen Principe sollen die Erscheinungen der Materie erklärt werden, nicht etwa so, daß man nach Art der Cartesianer und Occasionalisten zu jenem Princip seine Zuflucht nimmt, als zu einer auswärtigen Macht, welche äußerlich und wunderthätig auf die Dinge einwirkt, sondern so, daß in dem Wesen der Dinge selbst die Kraft begriffen wird als deren wirkende Natur, als deren ursprüngliches Vermögen. Es ist zum erstenmale hier, daß im Geiste der neuern Philosophie mit voller Klarheit der Gedanke aufgeht: es müssen aus immateriellen, also geistigen Bedingungen auch die Körper erklärt werden, oder was dasselbe sagt: die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, sind immaterielle, also geistige oder wenigstens dem Geist analoge. Setzen wir hinzu, daß diese inhaltschwere Formel die Aufgabe der leibnizischen Philosophie in ihrem ganzen Umfange einschließt; daß Leibniz selbst, so oft er den Plan seines Lehrgebäudes entwirft, sogar in dessen flüchtigsten Skizzen, diesen Gedanken einer dynamischen (spiritualistischen) Erklärung der Körperwelt an die Spitze gestellt hat; daß hier der bedeutsame Wendepunkt liegt, wo die neue Philosophie die cartesianisch-spinozistischen Begriffe verläßt und den Weg auf die kritische Epoche einschlägt. Denn es war das charakteristische Merkmal jener rein dogmatischen Philosophie, daß innerhalb ihrer Anschauungsweise ein ausschließender Gegensatz bestand zwischen dem Immateriellen

earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. De ipsa natura etc. Nr. 7. Ebendaselbst. pg. 156.

und Materiellen, zwischen Geistern und Körpern, zwischen Denken und Ausdehnung; daß man darauf bedacht war, diese abstracte Trennung festzuhalten, die Seelenlehre rein idealistisch, die Körperlehre rein materialistisch auszubilden; daß aus diesem Grunde die thatsächliche Vereinigung von Geist und Körper entweder mit den Occasionalisten für ein immerwährendes Wunder oder mit Spinoza für ein ewiges Axiom erklärt werden mußte. Dieser Gegensatz nun ist aufgehoben im Princip der leibnizischen Philosophie. Er ist aufgehoben im Begriffe der Kraft. Da nämlich die Kraft als solche immateriell ist, so schließt sie Alles in sich, das unter den Begriff des Immateriellen fällt, alle geistigen und denkenden Vermögen; und zugleich enthält sie die Natur des Körpers, weil diese ohne Kraft nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß die Kraft die Natur der Geister und Körper, also das einmüthige Wesen aller Dinge ausdrückt und mithin dem Begriffe der Substanz gleichgesetzt werden muß: die Kraft muß als Substanz, und die Substanz kann nur als Kraft gedacht werden. Wenn nämlich die Substanz das ursprüngliche Wesen der Dinge bezeichnet, dessen Begriff nicht von dem eines andern Dinges abhängt, so kann sie niemals durch die Ausdehnung bestimmt werden, denn es hat sich gezeigt, daß die Ausdehnung nichts Ursprüngliches ist, sondern, um erklärt zu werden, den Begriff der Kraft verlangt. Darum geschah es, wie sich Leibniz sehr bezeichnend ausdrückt, „praepostere", daß Descartes das Wesen der Körper in die bloße Ausdehnung setzte*). Vielmehr ist das wahrhaft Ursprüngliche, ohne welches weder die Gei-

*) De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. phil. pg. 122 Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. Ebendaselbst. pg. 690. 691.

ster noch Körper erklärt werden können, die Kraft: darum läßt sich die Substanz nur in dieser Weise denken.

3. Die Vielheit der Kräfte.

Aber wie muß die Kraft der Dinge selbst gedacht werden? Wie verhält sich die eine Kraft zu den vielen Dingen und umgekehrt? Sollen wir antworten, was hier das Nächste zu sein scheint: daß sich die Kraft zu den Dingen verhalte, wie die Ursache zu ihren Wirkungen oder wie die eine Substanz zu ihren zahllosen Modificationen? So wären wir der Lehre Descartes' nur entronnen, um in der Spinoza's stehen zu bleiben, oder wir hätten die Lehre Spinoza's nur in einem Punkte, nämlich in dem Verhältnißbegriff der Attribute geändert, um in der ihr eigenthümlichen Hauptsache, nämlich in dem Begriffe der einen Substanz, mit ihr übereinzustimmen! Aber gerade in diesem Punkt wendet sich Leibniz auf das nachdrücklichste gegen den Spinozismus; gerade hier sucht er diese „doctrina pessimae notae" zu stürzen. Wie die Natur der Körper den cartesianischen Begriff der ausgedehnten Substanz widerlegt, so widerlegt die Natur der Dinge überhaupt den spinozistischen Begriff der einen und einzigen Substanz. Wenn es nämlich nur eine Substanz gäbe, so wäre sie die einzige Kraft, so wäre dieses eine Wesen allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle Dinge ohne Ausnahme wären ohnmächtig und thatlos: sie wären nicht activ, sondern rein passiv, sie könnten nicht selbst wirken, sondern nur bewirkt werden. Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit. Giebt es nur eine Kraft, so giebt es in den Dingen selbst keine eigenthümliche Kräfte, also auch keine eigenthümliche Handlungen. Aber es giebt solche Handlungen, und zwar in allen Dingen: die Geister denken aus eigenem Vermögen und sind daher mehr als

vorübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper bewegen sich selbst und sind daher mehr als nur widerstandslose Massen. Die Dinge sind thätig, darum sind sie kräftig; denn „actio sine vi agendi esse non potest;" sie sind nicht Theile einer Kraft, denn die Kraft ist untheilbar, sondern selbst Kräfte und darum Substanzen. An diesem Punkte scheitert die Lehre Spinoza's: sie scheitert an dem Zeugnisse der Natur selbst, in der jedes Ding aus eigner Kraft handelt. So viel Dinge, so viel Kräfte, so viel Substanzen: die Kraft der Dinge besteht mithin in einer zahllosen Fülle von Kräften, in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen.

4. Die Kraft als thätiges Wesen, als einzelne Substanz.

Oder läßt sich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? Wenn sie nicht handelt, so ist die Kraft entweder eine leere Potenz (inanis potentia), welche nicht wirken und in Kraft gesetzt werden kann, oder sie ist nach scholastischen Schulbegriffen eine bloße Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der äußern Anregung bedarf. Solche Begriffe erreichen die Natur der Kraft nicht. Denn die wirkliche Kraft ist weder ein so unfruchtbares noch ein so hülfsbedürftiges Wesen, sondern sie wird durch sich selbst zum Handeln getrieben. Darum ist sie immer thätig oder wenigstens immer in dem lebendigen Streben nach Thätigkeit begriffen. Die Thätigkeit der Körperkraft sei die Bewegung: ist nicht jeder Körper immer bewegt oder wenigstens immer in dem Streben nach Bewegung begriffen, selbst im Zustande scheinbarer Ruhe? Oder kann etwa der Körper jemals aufhören, äußern Einwirkungen Widerstand zu leisten? Ist er nicht beständig solchen Einwirkungen preisgegeben? Kann ein Körper anders existi-

ren, als in der unmittelbaren Gesellschaft der Körper? Also ist jeder Körper beständig im Widerstande und im Gegendrucke begriffen. Ist nicht der Widerstand Thätigkeit? Also ist mit der Widerstandskraft des Körpers auch eine immerwährende Thätigkeit desselben gesetzt, und so wenig ein Körper ohne die Kraft des Widerstandes gedacht werden kann, so wenig kann diese Kraft anders als thätig und immer thätig gedacht werden*).

Wo Thätigkeiten sind, da müssen Subjecte sein, von denen sie ausgehen, Kräfte, woraus sie entspringen. Diese Wesen, welche aus eigener Machtvollkommenheit handeln und zum Handeln nur durch sich selbst getrieben werden, gelten uns für ursprüngliche Wesen oder für Substanzen. Wie nun jede Thätigkeit eine bestimmte Handlung ist, so ist ihr Subject eine bestimmte, von andern unterschiedene, einzelne Substanz. Jedes thätige Wesen ist ein Subject, jedes Subject ist eine einzelne Substanz: diese Bestimmungen sind für Leibniz geradezu Wechselbegriffe, so daß jede als Prädicat der andern gelten kann. In jener Abhandlung über das Wesen der Natur oder über die natürliche Kraft und Handlungen der Dinge, worin sich Leibniz über die ersten Gedanken seiner Philosophie am gründlichsten verbreitet, erklärt er durch den Begriff der Thätigkeit den Begriff der Substanz: „so weit ich den Begriff der Thätigkeit einsehe, beweist und befestigt dieser Begriff jenen sehr gebräuchlichen Satz der Philosophie, daß, wo Thätigkeiten sind, auch Subjecte sein müssen, von denen sie ausgehen, und ich finde diesen Satz so wahr, daß man ihn umkehren kann und sagen: was handelt, ist eine einzelne Substanz, und jede einzelne Substanz handelt, und zwar

*) De primae philos. emend. sive de not. subst. Op. phil. pg. 122.

ohne Unterlaß, selbst den Körper nicht ausgenommen, indem sich niemals ein Zustand absoluter Ruhe findet*)."

Also die Natur der Dinge muß als Kraft, und die Kraft muß als Substanz, und zwar als thätige, immer thätige, einzelne Substanz gedacht werden. Denn ohne einzelne Substanz giebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne Kraft giebt es weder Geister noch Körper. Was ist nun die einzelne Substanz, welche wir dem Begriff der Kraft und der Thätigkeit gleichsetzen? Sie ist als Substanz ein untheilbares, einfaches, ursprüngliches Wesen, welches von Außen in keiner Weise bestimmt werden kann, also nur aus eigner Kraft handelt und leidet oder von Allem, das in ihm geschieht, die alleinige Ursache bildet. Sie ist als einzelnes Wesen von allen übrigen unterschieden. In der ersten Rücksicht bildet sie ein vollkommen einfaches und selbständiges, in der zweiten ein vollkommen eigenthümliches und in seiner Art einziges Wesen. Fassen wir beide Bestimmungen in eine und nennen dieses so einfache, selbständige, eigenthümliche Wesen ein Individuum.

III.

Das Princip der Individualität oder Monade.

1. Individuation und Specification.

Worin kann nun die Kraft der einzelnen Substanz anders bestehen, als daß sie in thätiger Weise ausdrückt, was sie von Natur ist; daß sie zugleich ihre einfache Selbständigkeit und ihre bestimmte Eigenthümlichkeit, mit einem Wort ihre Individualität behauptet? Die Individualität aber behauptet sich durch die Selbstthätigkeit und durch die Selbstunterscheidung. Es leuchtet ein, daß mit der ersten Thätigkeit auch die zweite unmittelbar

*) De ipsa natura etc. Nr. 9. Op. phil. pg. 157.

verknüpft ist, daß die Selbstthätigkeit nicht gedacht werden kann ohne die Selbstunterscheidung, daß beide in einem und demselben Act ein und dasselbe Wesen ausdrücken, oder, um mit Leibniz zu reden: „principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit." Dieses Princip der Individuation und der Specification bildet das Wesen aller in der Welt wirksamen Kräfte. Jede einzelne Substanz, gleichviel welche Stufe sie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, sich als Individuum, als dieses von allen übrigen verschiedene Individuum zu bethätigen. Wo aber Selbstbethätigung ist, da ist Leben oder Lebendigkeit. Darum liegt in allen diesen Substanzen von Natur eine unzerstörbare Lebenskraft, nämlich die Kraft des selbstthätigen Daseins, welche man gewöhnlich den lebendigen Körpern der Natur im Unterschiede von den leblosen zuschreibt. So ist den Principien der leibnizischen Philosophie der Begriff des Lebens von Haus aus eingepflanzt und mit dem der Kraft nothwendig verbunden. Diese Philosophie ist in ihrem Grundgedanken überzeugt, daß es in der Welt nichts Lebloses giebt; darum wird es nicht mehr befremden, wenn sich von hier aus die wunderbare Anschauung eines allbelebten und seelenvollen Universums über das gesammte System verbreitet. Denn es giebt nichts, das nicht auf irgend eine vollkommen bestimmte Weise Kraft zu äußern und in dieser Kraftäußerung sich zu bethätigen vermöchte: darum sind ohne Ausnahme alle Dinge ihrem Wesen nach lebendig wirkende Naturen, und wenn sie unsern Sinnen als leblose Körper erscheinen, so ist diese oberflächliche Sinneswahrnehmung kein Zeugniß gegen jenen tiefblickenden Gedanken. Denn in der Natur sind viele beständige Kräfte und Formen, die wir erkennen und verstehen, so wenig unsere sinn-

liche Anschauung davon erfährt. Leugnen wir etwa den Druck der Luft, weil wir ihn nicht spüren, oder die sphärische Form des Erdkörpers, weil wir sie nicht sehen*)?

2. Einheiten. Punkte. Atome.

Diese lebendig wirkenden Naturen sind das neue, von Leibniz entdeckte Princip der Philosophie. Wie jede von ihnen ein eigenthümliches Wesen bildet, gleichsam eine Welt für sich ausmacht, so ist dieser Begriff ein origineller, von allen Begriffen der frühern Philosophie wohl zu unterscheidender Gedanke. Um diesen Unterschied auszusprechen, müssen wir dem neuen Principe einen Namen geben, wodurch es charakteristisch hervorgehoben wird gegenüber den früheren Begriffen der Substanz: einen Namen, welcher sich zu dem der Substanz verhält, wie der Eigenname zum Gattungswort, wie das nomen proprium zum nomen appellativum. Bezeichnen wir die leibnizischen Elementarwesen als einzelne Substanzen, so ist in diesem Ausdruck der Unterschied nicht kenntlich gemacht zwischen ihnen und den cartesianischen Substanzen, denn auch bei Descartes gelten die einzelnen Wesen für Substanzen, die Geister sowohl als die Körper. Während aber von den cartesianischen Substanzen die einen ausgedehnt, theilbar, zusammengesetzt sind und sein müssen, so gelten bei Leibniz alle Substanzen für Kräfte und darum für immaterielle, untheilbare, einfache Wesen. Um dieser Einfachheit willen mögen sie Einheiten genannt werden, aber nicht im gemeinen, sondern im strengen Sinne des Worts. Sie sind wahrhafte Einheiten (unites réelles, véritables, verae unitates), die nicht getheilt und in eine Menge aufgelöst oder zerlegt werden

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 223.

können, die nicht erst zu Einheiten werden, indem sie viele gleichartige Theile vereinigen, sondern die an und für sich Einheiten sind und ewig bleiben. Nicht die Zahl, sondern die Kraft bildet das Wesen dieser Einheiten. Sie sind Einheiten nicht im arithmetischen, sondern im metaphysischen Verstande. Um diesen Unterschied von der Zahlgröße hervorzuheben, könnte man sie mit Leibniz Punkte nennen, aber metaphysische Punkte (points métaphysiques), damit sie nicht verwechselt werden können weder mit den physischen noch mathematischen. Denn die physischen Punkte sind körperliche, also theilbare Größen und darum niemals eigentliche Punkte; dagegen die mathematischen sind zwar Punkte, denn sie sind nicht ausgedehnt, aber es fehlt ihnen die wirkliche Existenz, denn sie existiren nur als mathematische Begriffe. Die metaphysischen Punkte vereinigen beides in sich: sie sind ächte und in Wahrheit existirende Punkte, sie sind zugleich exact, wie die mathematischen, und reell, wie die physischen; sie sind substanzielle, wesenhafte Punkte (points de substance*). Um die Realität dieser Punkte im Unterschiede von den mathematischen auszudrücken, könnte man sie Atome nennen, wenn dieses Wort nicht an die Atomisten der alten und neuern Zeit erinnerte, von deren Begriffen sich die leibnizischen im Princip unterscheiden. Die Atome nämlich eines Demokrit und Epikur, eines Gassendi und Hobbes sind materiell, also ausgedehnt und theilbar, darum sind sie nicht wahre, sondern nur sogenannte Atome, sie sind im Grunde nur Corpuskeln (kleine Kör-

*) Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. Système nouveau de la nature. Nr. 11. Op. phil. pg. 126.

perchen), also nicht dem Wesen, sondern nur dem äußern Scheine nach Atome. Dagegen die leibnizischen Principien sind ihrem Wesen nach untheilbar oder atom, darum müssen sie als „atomes de substance" von den Grundbegriffen der Atomisten unterschieden werden. Die gewöhnlichen Atome, gemäß ihrer materiellen Beschaffenheit, lassen sich nur nach Zahl, Größe und Figur unterscheiden, d. h. nach den äußern Modalitäten der Ausdehnung; im Grunde ihres Wesens sind alle einander gleich, und wie ihre thatsächliche Verschiedenheit eine äußerliche und darum zufällige ist, so könnte ein anderer Zufall eben so gut machen, daß diese Atome auch äußerlich einander gleich wären. Denn ist die Verschiedenheit zufällig, so ist die Gleichheit möglich. Es fehlt diesen Atomen die Quelle und Kraft der innern Unterscheidung, vermöge deren jedes seine eigenthümliche Form ausprägt und sich als dieses besondere Individuum darstellt. Materielle Atome sind keine Individuen. Denn das Wesen eines materiellen Atoms besteht in der rohen, äußerlich gestalteten Masse, das Wesen eines Individuums dagegen in der mit innerer Nothwendigkeit selbstgebildeten Form. Dort ist es die materielle Beschaffenheit, hier die formelle, die das Atom ausmacht: darum unterscheidet Leibniz als „formelle Atome (atomes formels)" seine Principien von denen der Atomisten*).

*) Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Syst. nouv. Nr. 11. Pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être matériel ne saurait être en même tems matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 124.

3. Substantielle Formen. Monaden.

Was nämlich die Form der Dinge betrifft, so erklärt sich aus folgendem Gesichtspunkte der Unterschied zwischen Leibniz und den Corpuscularphilosophen sowohl der atomistischen als der cartesianischen Schule. Entweder ist einem Dinge die Form von Außen gegeben oder sie ist mit dem Wesen desselben gesetzt und folgt nothwendig aus seiner Natur. In dem ersten Fall ist sie ein zufälliges, in dem andern ein nothwendiges Attribut dieses Dinges. Zufällig ist die Form, wenn das Ding auch ohne sie gedacht werden kann; nothwendig dagegen, wenn mit diesem Dinge diese Form gedacht werden muß. Zu den zufälligen Formen verhält sich das Ding als deren gleichgültiges Substrat, zu den nothwendigen als deren thätiges Subject. So ist z. B. das Baumaterial offenbar das gleichgültige Substrat für das Gebäude, welches daraus gebildet wird; ein lebendiger Körper dagegen, wie Pflanze oder Thier, ist das thätige Subject seiner eigenthümlichen Form und Gestaltung. In den Elementen eines Gebäudes liegt nicht der Trieb, ein Haus zu werden: sie werden es auf dem Wege mechanischer Zusammensetzung. In den Elementen eines Organismus dagegen, in dem Samen der Pflanzen und Thiere liegt der Trieb, ein lebendiger Körper, dieses so bestimmte Individuum zu werden: sie werden es auf dem Wege selbstthätiger Entfaltung. Dort ist die Form zufällig und accidentell, hier ist sie nothwendig und wesentlich. Wie verhalten sich in der Natur die Dinge zu ihren Formen? Auf diese Frage antworten die Corpuscularphilosophen: die Elemente der Natur verhalten sich zu ihren Formen als gleichgültige Substrate, die Formen verhalten sich zu den Dingen als zufällige Modi. Leib-

Ueber den Unterschied von Atom und Individuum vergl. Nouveaux essais. Liv. II. chap. 27. Op. phil. pg. 277. 278.

niz dagegen erklärt: die Dinge verhalten sich zu ihren Formen als thätige Subjecte; die Formen verhalten sich zu den Dingen als nothwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten. Mit den Elementen der Natur sind auch die Naturformen gegeben; die Formen sind ursprünglich und primitiv, wie die Substanzen. Man kann die Naturformen nicht erklären, wenn man sie nicht aus den Elementen der Natur ableiten kann, und das ist nur möglich, wenn in den Elementarwesen selbst der Trieb zur Form oder die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding vermöge seiner bestimmten Form ein Individuum bildet, so leuchtet ein, daß aus diesem Formbegriffe allein das Dasein der Individuen in der Welt erklärt werden kann. Darum unterscheidet Leibniz seine Formbegriffe von denen der Corpuscularphilosophen in dem aristotelisch-scholastischen Ausdrucke „wesentlicher oder substantieller Formen (formes substantielles, formae substantiales)*).“

Es handelt sich um einen einfachen Ausdruck, der nicht nöthig hat, erst durch nähere Bestimmungen unterschieden zu werden von andern ähnlichen Bezeichnungen, der mit einem Worte erklärt, daß jede Substanz eine formelle Einheit oder ein Individuum ist. Dieses Wort heißt Monade. Leibniz wählt diesen pythagoreischen Ausdruck, um auf eine bündige und unzweideutige Weise sein Princip von der frühern und gleichzeitigen Metaphysik zu unterscheiden**).

*) Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles. Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 124. Vgl. De ipsa natura etc. Nr. 11. pg. 158.

**) Monas est un mot grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. phil. pg. 714.

Um den Begriff der einzelnen Substanz streitet er mit Descartes, denn bei ihm ist die einzelne Substanz nie zusammengesetzt, sondern immer einfach: sie ist Einheit. Um den Begriff der Einheit streitet er mit der Arithmetik, denn in seinem Verstande ist die Einheit untheilbar: sie ist Punkt. Um den Begriff des Punktes streitet er mit der Geometrie, denn seine Punkte sind wirkliche Wesen oder Atome. Um den Begriff des Atoms streitet er mit den Atomisten, denn seine Atome sind Kräfte oder Formen. Um den Begriff der Formen streitet er mit den Corpuscularphilosophen, denn ihm gelten die Formen der Dinge nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bildungen: sie sind substantielle Formen oder Individuen. Daß die Substanz so begriffen werden müsse, erklärt das Wort Monade. „Und diese Monaden," sagt Leibniz im Anfange seiner Monadologie, „sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort die Elemente der Dinge."

Zweites Capitel.

Die leibnizische Lehre in ihren Verhältnissen zur früheren Philosophie.

Das neue Princip der Metaphysik ist die Monade. Wir haben gezeigt, daß unter diesem Ausdruck die Substanz als Individuum oder, was dasselbe heißt, das Wesen der Dinge als eine Fülle selbstthätiger Kräfte begriffen werden soll. Bei dieser Untersuchung sind wir geflissentlich einen andern Weg gegangen, als welchen gewöhnlich die Darstellungen der leibnizischen Philosophie einschlagen. Statt einer Worterklärung haben wir eine bestimmte Thatsache zum Ausgangspunkte genommen und aus deren Untersuchung den Begriff geschöpft, wodurch allein jene Thatsache erklärt werden kann. Ebenso beginnt auch der Ideen- und Darstellungsgang des Philosophen selbst. Er beginnt mit der Untersuchung des Körpers, von dem er zeigt, daß er nicht durch die Ausdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse; und auf dieselbe Weise lassen die Entwürfe seiner Metaphysik, vom ersten Abriß bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgedanken des Systems entspringen. Es heißt hier nicht, der Begriff der Substanz muß als Monade gedacht werden. Sondern es heißt: weil es zusammengesetzte Substanzen giebt, darum muß

es einfache Substanzen oder Monaden geben. Was sind zusammengesetzte Substanzen? Körper. Was sind einfache Substanzen? Kräfte. Also mit andern Worten beginnen die Entwürfe der leibnizischen Metaphysik immer mit dem Argument: weil es Körper giebt, darum muß es Kräfte geben. Das ist der Grund, weßhalb wir in dieser Form eben denselben Gedanken ausführlich dem System zu Grunde gelegt haben*).

Der Körper muß gedacht werden als Kraft. Die Kraft ist ein untheilbares, also immaterielles, einfaches, ursprüngliches Wesen; darum muß sie gedacht werden als Substanz. Die kräftige Substanz ist immer thätig, und da sie allein die Quelle ihrer Thätigkeit bildet, so leuchtet ein, daß sie ein selbstthätiges Wesen ist d. h. ein Individuum oder eine Monas. Aber mit der Selbstthätigkeit ist die Selbstunterscheidung oder das Princip der durchgängigen Verschiedenheit, also der absolute Unterschied und damit die absolute Vielheit der Monaden gegeben. Deßhalb ist die Frage, warum es nicht bloß eine Monade, sondern deren zahllose giebt, eben so müßig, als wenn man fragen wollte, warum nicht ein Individuum allein, sondern viele da sind? Ohne die vielen wäre auch das eine unmöglich, denn das Wesen des Individuums besteht in der selbstgebildeten Eigenthümlichkeit, und so spontan und selbstkräftig diese Eigenthümlichkeit ist, so wenig könnte sie stattfinden, wenn sie nicht von andern ebenfalls eigenthümlichen Wesen zu unterscheiden wäre.

Aus dem Begriff der Monade erklären sich sowohl die Ge-

*) Le corps est un aggrégé de substances, — il faut par conséquent, que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées. Monadologie Nr. 2. Op. phil. pg. 705.

gensätze als die verwandten Beziehungen, welche Leibniz zu den geschichtlichen Systemen einnimmt, und wir haben bereits gesehen, als es sich um den Namen des neuen Princips handelte, wie sehr Leibniz darauf bedacht war, seinen Begriff der Substanz von den gleichnamigen Begriffen Spinoza's, der Cartesianer und Atomisten genau zu unterscheiden.

I.

Leibniz und die Systeme der cartesianischen Schule.

1. Spinoza und das Princip der All-Einheit.

Der Begriff der Monade erklärt, daß alle Dinge Substanzen d. h. ursprüngliche und von Natur selbständige Wesen sind, daß sie daher auf natürlichem Wege diese Selbständigkeit weder empfangen noch verlieren oder auf natürliche Weise weder entstehen noch vergehen können. Mit dieser Erklärung wendet Leibniz seine Philosophie gegen die Lehre Spinoza's, welche, gegründet auf den Begriff der einen Substanz, in allen einzelnen Wesen nichts sah als deren vorübergehende Modificationen. Diese beiden Begriffe hängen genau und folgerichtig zusammen. Giebt es nur eine Substanz, so sind alle einzelne Dinge selbstlos und unkräftig. Sind die Dinge unselbständig und kraftlos, so können sie sich von der göttlichen Substanz nicht unterscheiden, also auch nicht von ihr unterschieden werden; so ist, wie Spinoza deutlich erklärt, Gott selbst das einzige wahre und beständige Wesen der Dinge. Daher verfällt nach dem Urtheile von Leibniz jede Lehre dem Systeme Spinoza's, welche irgendwie die Ursprünglichkeit der Dinge angreift und die Natur für einen bloßen, an sich nichtigen Schauplatz der göttlichen Wirksamkeit hält*).

*) Et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Ep. de rebus

Mögen diese Lehren immerhin über das Wesen Gottes anders denken, als Spinoza: da sie mit ihm einverstanden sind über die Ohnmacht und absolute Unselbständigkeit aller einzelnen Dinge, so sind ihre Vorstellungen von Gott vielleicht nach der gewöhnlichen Art religiöser, aber auch gewiß unklarer, als der reine Pantheismus jenes „novateur trop connu", und ihr Vorzug besteht nicht in dem bessern Princip, sondern in der geringern Folgerichtigkeit der Gedanken. Folgerichtigerweise muß jeder Spinozist sein, welcher den Dingen die eigenthümlichen und ursprünglichen Kräfte abspricht. Hier gilt der Satz: entweder sind alle Dinge selbstlos oder selbständig. In dem ersten Falle giebt es nur eine Substanz, welche Gott ist; in dem andern sind alle Dinge Substanzen oder Monaden. Also entweder die eine Substanz oder die zahllosen Monaden; entweder Spinoza oder Leibniz. Es giebt kein Drittes. „Ich begreife nicht," schreibt Leibniz an Bourguet, „wie Sie aus meinen Begriffen den Spinozismus folgern können; im Gegentheile gerade durch die Monaden wird der Spinozismus vernichtet. — Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe und also Alles außer Gott vorübergehend und selbstlos wäre, denn es wäre dann in den Dingen keine substantielle Grundlage, die in dem Dasein der Monaden besteht*)." Und

philosophicis ad Fred. Hoffmannum. Op. phil. pg. 161. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. pg. 691.

*) Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. — Sp. aurait raison, s'il n'y avait point de monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens et modifications, puisqu' il n' y aurait point la base des

dieselbe Nothwendigkeit zeigt Leibniz in der öfters erwähnten Abhandlung über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte der Dinge dem Physiker Sturm, der in seiner Abhandlung „de idolo natura" die selbstthätige Kraft oder natürliche Energie der Dinge in Abrede gestellt hatte. „So würde folgen," sagt Leibniz, „daß kein natürliches Wesen, keine Seele in ihrer Identität beharre, daß nichts von Gott wirklich erhalten werde, daß mithin alle Dinge nichts wären als ohnmächtige und vorübergehende Modificationen der einen, göttlichen, beharrlichen Substanz, wesenlose und gleichsam gespenstische Erscheinungen; mit andern Worten, daß die Natur selbst oder die Substanz aller Dinge Gott sei: eine Lehre vom übelsten Ansehen, welche unlängst ein zwar scharfsinniger, aber gottloser Schriftsteller eingeführt oder vielmehr erneuert hat*)."

Denn Spinoza's eigenthümlicher Naturalismus, der alle Zweck- und Moralbegriffe von sich ausschließt, ist in dieser Lehre weder das Einzige noch weniger das Erste, wogegen sich Leibniz wendet. Das Erste ist das Prinzip der einen und einzigen Substanz, welches freilich älter und umfassender ist als die Lehre Spinoza's. Unter diesem Begriffe vereinigt Leibniz alle jene

substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. Lettre II. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 720.

*) Ita sequeretur, nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas et quasi fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit ipsam naturam vel substantiam rerum omnium deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis ac profanus orbi invexit vel renovavit. De ipsa natura etc. Nr. 8. Op. phil. pg. 156, 157.

Theorien, welche die Einheit der Dinge nur als eine All=Einheit zu denken verstehen. Wie später Jacobi den Spinozismus für den Typus gleichsam aller Philosophie nahm, so nimmt ihn Leibniz als die Grundformel aller pantheistischen Philosophie. Die Gottheit gilt hier als das All=Eine, wozu die einzelnen Dinge sich verhalten, um in den üblichen Bildern der Pantheisten zu reden, wie die Tropfen zum Ocean oder wie bei einer Panflöte die verschiedenen Töne zu dem einen Luftstrom, der das gesammte Flötenspiel durchdringt*). Gleichviel, wie dieses All=Eine gefaßt wird, ob als Natur oder Geist, ob mit Spinoza als die Substanz, die Alles bewirkt, oder mit Andern als die Weltseele (esprit universel), die Alles belebt und begeistet: immer müssen die einzelnen Dinge, Seelen, Geister (êtres particuliers) angesehen werden nicht selbst als Substanzen, sondern als Modi der einen Substanz, nicht selbst als Ganze, sondern als Theile, nicht selbst als Gattungen, sondern nur als Gattungsexemplare. In diesen einzelnen Wesen ist nichts ewig und nichts selbständig. Nach dem Augenblick ihres flüchtigen Daseins kehren die Modi in die Substanz, die Exemplare in die Gattung, die Geister in die Weltseele spurlos zurück. Sie leben nur, um zu sterben; sie fühlen und denken nur, um sich vollkommen in das Ewige aufzulösen. Diese unbedingte Auflösung ist für das natürliche Leben der Tod und für das menschliche Gemüth die selbstlose Hingebung im Gefühl und in der Erkenntniß, in der Form der Religion und in der Form der Philosophie: eine Versenkung in das göttliche Wesen, worin alle Selbstunterscheidung zwischen Gott und Mensch aufhört und an die Stelle des Verhältnisses die vollkommene Vereinigung tritt. Diese Vereinigung in der Form des

*) Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. pg. 181.

religiösen Gefühls ist die Mystik, in der Form der denkenden Erkenntniß die Intellectualliebe Gottes, wie sie Spinoza gelehrt hat. Wer daher im Principe behauptet, daß es nur eine einzige thätige Substanz gebe, er nenne sie nun Natur, Geist oder Gott, der muß folgerichtig auf der einen Seite die Unsterblichkeit des Individuums verneinen und auf der andern Seite, sei es auf dem Wege der Religion oder Philosophie, sei es in Weise der Mystik oder Speculation, eine vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Wesen anstreben. Unter diesem Gesichtspunkte verbindet daher Leibniz mit dem Spinozismus die Averroisten, welche aus aristotelischen Gründen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugneten, mit dem spinozistischen „amor Dei" die christliche Mystik eines Angelus Silesius und damit die Quietisten (Valentin Weigel, Molinos), welche „den Sabbat oder die Ruhe der Seelen in Gott" als die Feier aller thätigen Seelenkräfte für den höchsten Zustand der Vollendung halten*).

Gegen die eine und einzige Substanz setzt Leibniz die unendlich vielen Substanzen; gegen die Einheit, worin Eines im Andern untergeht, setzt er das Verhältniß, worin zugleich die Beziehung und die Selbständigkeit beider Seiten gewahrt wird. Darum ergreift er gegen Spinoza die Partei der atomistischen Philosophie**); gegen die Averroisten (aristotelische Pantheisten)

*) Consid. sur la doctr. d'un esprit univ. Op. phil. pg. 178. Vgl. Ep. ad Hansch. de phil. plat. sive de enthus. plat. Nr. VII.

**) Man könnte hier den Uebergang von Spinoza zu Leibniz vergleichen mit dem Uebergange im Alterthum von Parmenides zu Demokrit, und wie man Spinoza zuweilen den Parmenides der neuen Zeit genannt hat, so könnte man Leibniz deren Demokrit nennen. Allein man muß sich hier mit dem bloßen Vergleiche begnügen und nicht etwa eine tiefere Analogie daraus lösen wollen noch weniger den wichtigen Unterschied beider außer Acht lassen. Denn in der That unterscheidet

verweist er auf die platonische Unsterblichkeitslehre; dem amor Dei Spinoza's, der christlichen Mystik, dem Quietismus stellt er den „platonischen Enthusiasmus" gegenüber, nämlich jenes klare Verhältniß, worin die Seele von dem Göttlichen erfüllt ist, ohne davon verzehrt zu werden. Denn im Enthusiasmus des platonischen Geistes verhält sich die menschliche Seele zur Gottheit nicht wie ein Modus zur Substanz, sondern wie das Abbild zu seinem Urbilde*).

So bildet Leibniz den bewußten und scharf bezeichneten Gegensatz zu Spinoza und zu allen dem Spinozismus verwandten Geistesrichtungen. Er durchdringt hier mit einem kühnen und überraschenden Tiefblick die Verwandtschaft zwischen Spinoza und der Mystik, zwischen dem amor Dei des einen und dem amor Christi der andern; er erkennt im Spinozismus das mystische Element und das spinozistische in der christlichen Mystik, und gegen beide kehrt er denselben Grundbegriff der Individualität, aus dem heraus er die Philosophie erneuert.

In seinem Urtheil über Spinoza und die Mystiker erinnert uns Leibniz an Schleiermacher, der in jenen beiden, wie verschieden auch ihre Außenseite erscheint, doch in dem Kern ihres Strebens die verwandte Richtung erkannte. Aber wie beide in dem gleichgestimmten Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit von Schleiermacher bejaht werden, so verneint Leibniz beide unter dem entgegengesetzten Begriffe absoluter Eigenthümlichkeit und selbstthä-

sich Leibniz von den Atomisten des Alterthums, wie sich die Monade vom Atom unterscheidet, und dieser Unterschied will mehr sagen, als daß beide im Begriffe vieler Substanzen übereinstimmen.

*) Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. Op. phil. pg. 447.

tiger Kraft. Und mit der Taktik eines geschickten Parteiführers zieht er die der All-Einheitslehre widerstreitenden Standpunkte auf seine Seite und vereinigt Spinoza gegenüber die Ideen Plato's mit den Atomen Demokrit's.

2. Descartes und die Occasionalisten.

Es giebt nicht eine Substanz, sondern zahllose, oder alle Dinge sind Substanzen: mit dieser Erklärung gegen Spinoza scheint Leibniz auf der Rückkehr zu Descartes begriffen. Allein hier sind die Substanzen Geister und Körper, die sich unter den entgegengesetzten Attributen des Denkens und der Ausdehnung gegenseitig ausschließen. So lange dieser Gegensatz feststeht, kann der Zusammenhang beider nur von Außen herein durch eine übernatürliche Ursache bewirkt werden. Man muß daher zu dem Wunder der Occasionalisten seine Zuflucht nehmen, und da hier alle causale Thätigkeit in die göttliche Macht verlegt wird, so sieht Leibniz wohl, wie diese occasionalistischen Hülfsbegriffe im Grunde dem Spinozismus zustreben und in dem Begriff des All-Einen ihr folgerichtiges Ende erreichen.

Im Unterschiede nun von Descartes sind die leibnizischen Substanzen zunächst weder Geister noch Körper, sondern Kräfte, und es ist schon gesagt worden, daß im Begriffe der Kraft jener Gegensatz denkender und ausgedehnter Substanzen aufgehoben ist. Er ist aufgehoben, denn die Kraft ist ein immaterielles, also dem Geistigen analoges, seelenhaftes Wesen, ohne dem Körper entgegengesetzt zu sein. Vielmehr ist sie im Körper das thätige Princip, woraus allein dessen Form und Bewegung erklärt werden kann. Von hier aus begreift sich der Gegensatz zwischen Leibniz und Descartes. Darin stimmen beide überein, daß es viele Substanzen giebt oder daß alle Dinge substantiell sind; aber

im Begriffe der Substanz selbst entsteht zwischen ihnen eine bedeutungsvolle Differenz. Bei Descartes sind die Substanzen einander entgegengesetzt, und ein schroffer Dualismus trennt die Geister von den Körpern. Bei Leibniz dagegen vergleichen sich darin alle Substanzen, daß sie immaterielle, untheilbare, einfache Wesen sind, so sehr im Uebrigen sich jede von allen andern unterscheidet: der Begriff der Kraft wird hier das lebendige Band zwischen den Geistern und Körpern. Bei Descartes sind die Substanzen verschieden, soweit sie (einander) entgegengesetzt sind; innerhalb der Geisterwelt wie innerhalb der Körperwelt giebt es keine wesentliche, sondern nur accidentelle Unterschiede der einzelnen Substanzen. Die Geister sind einander alle gleich in dem einförmigen Attribute des Denkens, und alle Besonderheiten sind nur gewisse Modalitäten dieses Attributs. Ebenso sind die Körper einander gleich in dem einförmigen Attribute der Ausdehnung, und ihre verschiedenen Formen sind nur zufällige Veränderungen der mechanisch bewegten Materie. Dagegen bei Leibniz sind alle Substanzen zugleich einmüthige und vollkommen verschiedene Wesen: sie sind einmüthig, weil sie alle selbstthätige Kräfte sind, und gerade deshalb ist jede Substanz specifisch verschieden von allen übrigen. So ist Leibniz Spinoza gegenüber der entschiedenste Gegner der All-Einheit, Descartes gegenüber der entschiedenste Gegner des Dualismus. Wollen wir diesen doppelten Gegensatz in einer einzigen Formel aussprechen, so wird sie lauten: bei Leibniz sind alle Dinge einmüthige Substanzen, während sie bei Spinoza Modi einer Substanz, bei Descartes entgegengesetzte Substanzen waren. Also gilt nicht mehr der cartesianische Naturbegriff der bloßen Ausdehnung und die darauf gegründete Physik. Vielmehr muß die Physik gegründet werden auf den Begriff der Kraft, die das Princip einer neuen Meta-

physik ausmacht. Also gilt nicht mehr ausschließlich die rein geometrische Erklärung der Körper und die rein mechanischen Begriffe der Bewegung. Wie Mathematik und Mechanik die Natur der Körper nicht erschöpfen, so sind sie unvermögend, die wahre Naturwissenschaft zu umfassen, geschweige denn zu begründen; vielmehr müssen sie mit dieser auf höhere metaphysische Grundsätze zurückgeführt werden. Unter diesem höhern Gesichtspunkte ändern sich alle physikalische Begriffe der bisherigen Philosophie: aus dem neuen Begriffe des Körpers, der den mathematischen Horizont übersteigt, folgen neue Gesetze der Bewegung, deren letzte Gründe außerhalb der reinen Mechanik liegen, und es leuchtet von selbst ein, daß mit dem Begriffe der körperlichen Bewegung auch die höhern Begriffe des Lebens, der Seele, des Geistes sich umbilden müssen.

Descartes hat einen Begriff eingeführt, den er selbst nicht zu vollenden wußte, nämlich den Begriff der Substanz: er hat in dem Gegensatz von Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, der Philosophie eine Aufgabe gestellt, welche bis Leibniz nicht gelöst werden konnte. So ist er gleichsam im Vorhofe stehen geblieben und in das eigentliche Heiligthum der Philosophie, in die wahre Natur der Dinge, nicht eingedrungen. Der Cartesianismus bildet, wie sich Leibniz öfter und mit Vorliebe ausdrückt: „die Antichambre der Philosophie", und es müßte also Leibniz sein, an dessen Hand wir in das „Cabinet der Natur" eingeführt werden, wenn nicht etwa, wie er selbst einmal bescheiden den scherzenden Vergleich beendet, seine Philosophie im „Audienzzimmer" zurückbleibt, wo nicht die Geheimnisse der Natur enthüllt, sondern nur die Meinungen der Philosophen gehört werden *).

---

*) Vgl. Lettre à un ami sur le cartésianisme. Op. phil.

II.

Die materialistische und formalistische Richtung.

1. Corpuscularphilosophen und Atomisten.

Alle Dinge sind einmüthige Substanzen: mit dieser gegen den spinozistischen Einheitsbegriff und den cartesianischen Dualismus zugleich gerichteten Erklärung nähert sich Leibniz den Atomisten. Denn auch die Atome sind elementare und in ihren Attributen wesensgleiche Substanzen. Es ist bereits gezeigt worden, wie sich vermöge ihrer Beschaffenheit die Atome von den Monaden unterscheiden. Jene nämlich sind Körper, diese sind Kräfte. Darum fehlt den Atomen die Quelle der Eigenthümlichkeit und das Princip selbstthätiger Unterscheidung, während mit der Kraft eines Wesens auch nothwendig die eigenthümliche Bildung oder das Princip der Individualität gesetzt ist. Den Atomen sind die Formenunterschiede gleichgültig, und die Naturformen, welche aus solchen Elementen hervorgehen, sind Werke entweder des Zufalls oder der Willkür. Es ist unmöglich, aus atomistischen Principien die Formen der Dinge zu begreifen; und da nur vermöge ihrer Form sich die Individuen unterscheiden, nur in diesem Unterschiede überhaupt Individuen möglich sind, so ist die Existenz derselben, die Mannigfaltigkeit

pg. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. Ebendas. pg. 120. Dieser Brief ist hauptsächlich gegen die Cartesianer, nämlich den Sectengeist ihrer Schule gerichtet, welche die eingeführten Begriffe gedankenlos festhält, ohne die Einwände zu beachten, welche von Seiten anderer Systeme, der Erfahrungswissenschaften und der Naturgesetze gemacht werden. Dabei ist Leibniz weit entfernt, Descartes selbst herabzusetzen oder dessen Verdienste um die Philosophie zu schmälern. Vgl. über den letzten Punkt Réponse de Leibniz aux réflexions d'un anonyme. Op. phil. pg. 142.

des eigenthümlichen Daseins auf dem Standpunkte der atomistischen Vorstellungsweise eine zufällige oder grundlose Thatsache. In den leibnizischen Substanzen dagegen ist mit der Kraft die Selbstthätigkeit, mit dieser die Selbstunterscheidung, also die eigenthümliche Bildung oder das Formprincip von Natur gegeben. Darin besteht zwischen ihm und den Atomisten der durchgreifende Unterschied.

2. Rehabilitation der antiken Philosophie.

Wie von den Atomisten, so unterscheidet sich seine Lehre von der gesammten Corpuscularphilosophie und überhaupt von der materialistischen Erklärung der Dinge. Dieser gegenüber steht Leibniz auf Seiten der formalistischen Richtung. Formalistisch nämlich nennen wir diejenige Philosophie, die auf die Formen der Dinge gerichtet ist; die sich klar macht, daß diese so verschiedenen und gesetzmäßigen Formen unmöglich vom Spiele des Zufalls abhängen können; daß sie zufällig wären, wenn die formlose Materie das erste und einzige Wesen der Dinge ausmachte; daß daher im Ursprunge der Dinge selbst mit der Materie zugleich deren Formen begründet sein müssen. Wenn die Dinge durchgängig nach Form und Materie bestimmt sind, so erklärt die Corpuscularphilosophie und der Materialismus überhaupt von den Dingen nur die eine materielle Seite; es ist daher eine höhere, ergänzende Philosophie nöthig, welche auf die Formbildung der Natur ihr Nachdenken richtet. Nun erwacht das Interesse an der Form überall und mit psychologischer Nothwendigkeit, sobald sich das menschliche Bewußtsein über die stoffliche Betrachtung der Dinge erhebt. Diesen Aufschwung nimmt aus natürlichem Bedürfniß das künstlerische und religiöse Denken, die ästhetisch und moralisch bedingte Weltanschauung: darum wendet sich sowohl in der griechisch-

classischen, als in der christlich-scholastischen Philosophie, soweit diese die Natur betrachtet, der Hauptgesichtspunkt auf die Formen der Dinge. Hier trifft Leibniz seine geschichtliche Verwandtschaft. Wie er gegen Spinoza die Partei der Atomisten ergriffen hatte, so ergreift er gegen die gesammte Corpuscularphilosophie, gleichviel ob sie cartesianisch oder atomistisch gesinnt ist, die Partei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato und Aristoteles.

Die Form soll nicht als Modification, sondern als Substanz begriffen werden, denn die Form ist den Dingen nicht zufällig, sondern wesentlich; sie ist nicht accidentell, sondern substanziell. Eben in diesem Begriffe „substanzieller Formen" macht Leibniz mit jenen Systemen gemeinschaftliche Sache gegen die materialistische Philosophie seines Zeitalters, welche in den Formen nichts Selbständiges und Substantielles zu erblicken vermochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegriffen (notiones universales) für unklare und wesenlose Vorstellungen erklärte und besonders die Lehre von den substanziellen Formen als einen der unfruchtbarsten Schulbegriffe der Vergangenheit, als eine vernunftwidrige Ueberlieferung verachtete*). Dieser Begriff wird jetzt von Neuem entdeckt. Mit ihm soll auch seine geschichtliche Vergangenheit wieder anerkannt und die antike Philosophie im Angesicht der neuern gleichsam „rehabilitirt" werden.

Es ist keine gewöhnliche Nachahmung, sondern naturgemäße Verwandtschaft, daß Leibniz den Begriff der Substanz im Geiste der Alten denkt und sich dem Sprachgebrauche derselben anschließt. „Es fällt mir nicht ein," so schreibt er an Sturm, „das Wort Substanz in einem andern Sinne zu brauchen, als dem alther-

*) Système nouveau de la nature. Nr. 3. Op. phil. pg. 124.

kömmlichen. Vielmehr stimme ich darin vollkommen überein mit Plato und Aristoteles, selbst mit den Scholastikern (so weit diese den richtigen Sinn aufgenommen), und dieser Begriff ist ganz geeignet, um die antike, nach meinem Dafürhalten wahrhafte Philosophie wiederherzustellen. Auch gestehe ich Dir, daß ich manche Ansichten von Gassendi und Descartes bekämpfe; ein verkehrter Begriff der Substanz hat ihre gesammte Philosophie verwirrt und bei Henry More und Andern jene nicht immer ungerechten Klagen veranlaßt, denn die Corpuscularphilosophen begnügen sich nicht damit, die Naturerscheinungen, wie Demokrit, auf mechanische Weise zu erklären, sondern sie haben in den Dingen alle höheren Principien, als die des bloßen Mechanismus, in Abrede gestellt *)."

Ohne Form läßt sich weder Leben noch Schönheit, weder Kunst noch Sittlichkeit denken. Ohne Formbegriffe giebt es daher weder eine Aesthetik noch eine Moral. Indem Leibniz zuerst die Formbegriffe im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, so legt er hier die fruchtbaren Keime, woraus sich das ästhetisch und moralisch gestimmte Jahrhundert der deutschen Aufklärung entwickelt. Ohne diesen Verstand für die eigenthümlichen Formen der Dinge, begründet im Geiste der Metaphysik, würde sich schwerlich im Geiste der Aesthetik der Verstand für die eigenthümlichen Formen der Kunst zu dem Scharfsinn eines Lessing entwickelt haben.

3. Die Scholastiker.

Alle Dinge sind einmüthige und zugleich eigenthümliche Substanzen. Sie sind also nothwendige und ursprüngliche For-

*) Epistola ad Sturmium. Op. phil. pg. 145. Vgl. Lettre au père Bouvet. Op. phil. pg. 146.

men, denn im Formunterschiede besteht die wesentliche Eigenthümlichkeit. Darum müssen die Substanzen als formelle Atome oder substanzielle Formen begriffen werden. Mit diesem Satze begiebt sich Leibniz auf die Seite der formalistischen Philosophie sowohl des classischen als scholastischen Zeitalters und tritt in Gegensatz zu dem gesammten Materialismus. Allein an jenen Begriff substanzieller Formen knüpft sich unmittelbar ein Problem, welches von jeher die formalistische Philosophie bewegt und Gegensätze darin erzeugt hat, welche für das Alterthum eben so charakteristisch sind als für die Scholastik. Wie verhält sich zu diesen frühern Gegensätzen das im Geiste von Leibniz wiedergeborene Princip?

Angenommen nämlich, daß die Formen der Dinge nothwendig und ursprünglich begründet sind, so muß die Frage entstehen, wie verhalten sich diese allgemeinen Formen zu den einzelnen Dingen, wie verhält sich im einzelnen Dinge die Form zur Materie? Die Form sei das Wesentliche. Wie existirt dieses Wesen? Ist die Form eine für sich bestehende Allgemeinheit, die sich in den einzelnen Dingen vorübergehend offenbart, oder ist sie nur in den einzelnen Dingen wirklich? Was ist an den Formen das wahrhaft Wirkliche: das allgemeine Wesen oder das einzelne Ding, die Gattung oder das Individuum? Man braucht die Form selbst nicht zu verneinen, um über diese Frage zu streiten Man kann einverstanden sein über die Realität der Gattungen, aber über die Art dieser Realität in entgegengesetzter Richtung denken. Entweder sind die Gattungen Substanzen, die sich in den einzelnen Dingen modificiren, oder sie sind Substanzen, die nur in den einzelnen Dingen allein wahrhaft bestehen. In dem ersten Fall ist die reine (urbildliche) Form das wahrhaft Wirkliche, in dem andern sind wahrhaft wirklich nur die einzelnen Dinge, von

denen abgesehen, die reinen Formen nichts sind als abgezogene Begriffe und leere Namen. Ueber diese Frage entsteht innerhalb der Scholastik der Gegensatz der Realisten und Nominalisten: jene erklären die Gattungen als solche für das wahrhaft Wirkliche, diese dagegen erkennen die Gattungen nur in den einzelnen Dingen als wirklich; die allgemeinen Gattungen gelten ihnen nicht als Substanzen, sondern als bloße Begriffe, nicht als Dinge, sondern als Worte*).

Wenn wir die Streitfrage überhaupt gelten lassen, so ist klar, wie sie Leibniz beantwortet. Er begreift die Substanz als Individuum; darum muß er innerhalb der scholastischen Streitfrage auf Seite der Nominalisten stehen. Diese Partei nimmt er in seiner ersten Schrift „de principio individui", einer Abhandlung, welche noch von scholastischen Schulbegriffen eingenommen ist und mehr für den Bildungsgang des Philosophen, als für den Geist seines Systems ein wichtiges und interessantes Zeugniß ablegt. Hier wird die Frage aufgeworfen: wie erklärt sich das Individuum oder, was dasselbe heißt, worin besteht das Princip der Individuation? In der gesammten Wesenheit oder nur in einem Theile derselben, etwa in der specifischen Differenz der Gattung oder der Art? Und Leibniz beantwortet diese Frage mit den Nominalisten im ersten Sinne, wonach das Princip der Individuation in die gesammte Wesenheit gesetzt wird und also das Individuum nicht den Theil eines Wesens, sondern selbst ein ganzes Wesen bildet**).

---

*) Vgl. Band I. dieses Werkes I. Theil (II. Auflage.). Einleitung. VIII 6.

**) Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. metaph. de princ. indiv. §§. 3, 4. Op. phil. pg. 1.

Indessen ist Leibniz Nominalist, nur so lange er innerhalb der scholastischen Streitfrage steht. Diese Streitfrage erlischt im Princip der Monade. Denn in der Monade ist die Substanz vollkommen gleich dem Individuum, und das Individuum vollkommen gleich der Substanz. Jede Substanz ist von Natur ein eigenthümliches, einzelnes Wesen, oder die Gattung besteht nur als Individuum: so bejaht das Princip der Monade den scholastischen Nominalismus. Aber das Individuum, diese eigenthümliche Substanz, ist zugleich ein vollkommen specifisches, von allen übrigen unterschiedenes Wesen, es ist davon unterschieden nicht in einem Merkmale seines Wesens (in einer specifischen Differenz der Gattung oder Art), sondern in seinem gesammten Wesen; jedes Individuum ist mithin eine vollkommen eigenthümliche Substanz oder eine für sich bestehende Gattung: so bejaht das Princip der Monade den scholastischen Realismus. Die Monade ist in ihrer vollkommenen Einzigkeit zugleich individuell und universell: darum ist dieser Begriff einverstanden mit beiden Parteien der Scholastik, sowohl mit den Realisten, welche allein den universellen Wesen wahrhafte Realität zuschreiben, als mit den Nominalisten, welche die wahrhafte Realität in die einzelnen Dinge setzen.

Ueberhaupt ist die ganze scholastische Streitfrage nur möglich, so lange zwischen Gattung und Individuum eine Differenz besteht. Das Princip der Monade verwandelt diese Differenz in eine einfache Gleichung und nimmt so dem scholastischen Problem seine Grundlage. Es kann nicht mehr gefragt werden, wie verhält sich das Individuum zur Gattung? Und damit ist den nominalistischen und realistischen Streitigkeiten die Spitze genommen. Durch eben denselben Begriff ist zugleich eine andere scholastische Streitfrage aufgehoben, welche innerhalb des Realismus

zwischen Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus und zwischen deren Anhängern, den Thomisten und Scotisten, mit großer Wichtigkeit verhandelt wurde. So lange nämlich zwischen Gattung und Individuum eine solche Differenz bestand, daß die Gattungsformen als für sich bestehende Substanzen und die Individuen als gewordene Dinge, jene als Grund, diese als Folge angesehen wurden, so mußte natürlich die Frage kommen: wie entsteht das Individuum oder worin liegt das Princip der Individuation? Es handelt sich um die Entstehung der einzelnen Dinge. Darüber sind die Realisten einig, daß die Gattungen als solche substanziell sind und daß aus den reinen Gattungen niemals das Dasein der Individuen erklärt werden kann. Individuen entstehen nur, indem sich die Gattungen verkörpern oder die Materie die bestimmten Formen empfängt, zu deren Aufnahme sie geschickt (prädisponirt) ist. Darum suchen die Thomisten das Princip der Individuation in der bildungsfähigen, formempfänglichen Materie (materia signata). Hier entsteht die realistische Streitfrage. Ist die verkörperte Gattung oder die formirte Materie in der That schon Individuum? Ist nicht vielmehr das Individuum eine so und nicht anders verkörperte Gattung, eine so und nicht anders formirte Materie? In Wahrheit ist das Individuum nicht bloß ein bestimmtes, sondern ein so bestimmtes Wesen, nicht bloß Etwas, sondern Dieses, nicht bloß ein quid, sondern ein hoc, nicht ein particulares, sondern ein singulares Dasein. Um die scholastischen Ausdrücke zu gebrauchen, so behaupten die Scotisten, daß nicht in der „Quiddität", sondern in der „Häcceität" das Princip der Individuation gesucht werden müsse, daß mithin weder aus den reinen Formen, noch aus der signirten Materie das Dasein von Individuen als dieser so bestimmten Wesen erklärt werden könne.

Es leuchtet ein, daß sich diese Streitfrage von selbst auflöst im Begriff der Monade. Denn hier ist jede Substanz in ihrer Art ein vollkommen einziges Wesen; hier ist jedes Individuum eine eigenthümliche Substanz, in seiner Art eine vollkommen einzige Gattung. Es kann nicht gefragt werden, wie entsteht das Individuum? Denn es ist ursprünglich und also ewig wie die Natur selbst. Daß ein Wesen dieses ist und kein anderes, daß es so und nicht anders bestimmt ist: worin liegt der Grund dieser seiner Eigenthümlichkeit? Nicht in einem logischen Merkmale, wodurch wir ein Ding vom andern unterscheiden, sondern allein in der innern Kraft, wodurch jedes Ding sich selbst von den andern unterscheidet und so die Spitze seiner Eigenthümlichkeit ausmacht. Die Kraft der Substanz ist der Grund ihrer Individualität. Wie diese in der eigenthümlichen Form besteht, so besteht jene in der eigenthümlichen Formvollendung. Darin also liegt die Kraft des Individuums, daß es seine Form nicht von Außen empfängt, sondern durch sich selbst energisch hervorbringt und bethätigt. Vermöge dieser Kraft ist jede Substanz diese und keine andere in dem hervorragenden Sinne, daß sie von Außen schlechterdings nichts aufnehmen kann; daß sie in ihrer Weise eine vollkommene Individualität bildet. Diese vollkommene Individualität bezeichnet Leibniz mit dem aristotelischen Ausdruck „Entelechie". Entelechie ist dasjenige, das sich durch eigene Kraft vollendet und mithin, um vollendet zu werden, keiner Hülfe von Außen bedarf. Was sich selbst vollenden kann, genügt sich selbst; daher ist mit der Kraft der Selbstvollendung unmittelbar ein bedürfnißloser Zustand von Befriedigung gegeben; die Entelechie schließt die Autarkie in sich. Leibniz erklärt: „man könnte allen einfachen Substanzen oder Monaden den Namen Entelechie beilegen, denn sie haben in sich selbst eine gewisse Vollendung

(ἔχουσι τὸ ἐντελές), sie befinden sich im Zustande der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), der sie zur Quelle ihrer innern Thätigkeiten macht*)."

4. Aristoteles und Plato.

In dem Ausdrucke Entelechie erfüllt sich der leibnizische Formbegriff. Dieses richtig verstandene Wort enthält die bestimmte Erklärung, wie sich die Formen zu den Dingen verhalten, und löst also das Problem, welches im Alterthum zwischen Plato und Aristoteles, in der Scholastik zwischen den Realisten und Nominalisten den Differenzpunkt ausmachte. Die Formen sind zugleich Kräfte; darum liegt in ihnen die natürliche Energie, sich zu verwirklichen und zu vollenden**). Sie sind also nicht, wie bei Plato, reine Gattungen, Urbilder jenseits der Dinge, sondern, wie bei Aristoteles, lebendig wirkende Naturen; sie sind nicht wie Modelle, wonach die Dinge gebildet werden, sondern die wirkenden Kräfte selbst, worin die Dinge bestehen: in diesem Sinne bezeichnet Leibniz seine Formen als „die constitutiven Principien der Natur (formes constitutives des substances***)."

So versöhnen sich in dem leibnizischen Principe die platonischen Formbegriffe mit den aristotelischen. Darin stimmt Leibniz mit Plato überein, daß seine Monaden gleich den platonischen

*) On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. Nr. 18. Op. phil. pg. 706.

**) Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la philosophie des anciens ou de l'école. Lettre au père Bouvet. Op. phil. pg. 146.

***) Syst. nouv. Nr. 4. Op. phil. pg. 125.

Ideen ewige Formen sind, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen. Darin ist er mit Aristoteles einverstanden, daß seine Monaden gleich den Entelechien natürliche Kräfte sind, welche die Dinge bewegen und gestalten. So ist es der Begriff der Kraft, welcher nach allen Seiten die Eigenthümlichkeit der leibnizischen Principien erleuchtet: in dem Begriffe Kraft unterscheiden sich die leibnizischen Substanzen von den gleichnamigen Begriffen Descartes' und Spinoza's; in demselben Punkt unterscheiden sich die leibnizischen Formen von den Ideen Plato's und den substantiellen Formen der Scholastiker.

III.
Die leibnizische Philosophie als Universalsystem.

Mit allen geschichtlichen Systemen verwandt, ist die leibnizische Philosophie doch vollkommen eigenthümlich. Was ist das Wesen der Dinge? Darauf antwortet sie mit dem Begriffe der Substanz, wie Descartes und Spinoza. Was ist die Substanz? Sie ist selbstthätige Kraft und besteht darum nicht in einem einzigen Wesen, sondern in einer zahllosen Fülle von Substanzen: diese Entscheidung trifft den Spinozismus, und in dem Begriffe vieler Substanzen verbindet sich Leibniz gegen das System der All-Einheit mit Descartes. Was sind die vielen Substanzen? Sie sind nicht entgegengesetzte, sondern einmüthige Wesen: so verneint Leibniz die cartesianischen Grundsätze und zugleich jede im Dualismus von Geist und Materie befangene Philosophie; im Begriffe der vielen, einmüthigen Substanzen verbindet er sich gegen die dualistischen Systeme mit den Atomisten. Was sind diese Atome? Sie sind nicht materielle, sondern formelle Substanzen, sie sind nicht ewige Stoffe, sondern ewige Formen: unter diesem Gesichtspunkte widerlegt Leibniz die Atomisten und vereinigt sich

gegen den gesammten Materialismus mit den Formbegriffen der Scholastiker und Griechen, vor Allem mit der platonischen Ideenlehre. Aber die leibnizischen Formen sind nicht reine Gattungen, sondern natürliche Kräfte oder in sich vollendete Individuen: so verbindet sich Leibniz gegen die abstracten Formbegriffe Plato's mit Aristoteles im Begriffe der Entelechie.

Gegen die Materialisten vereinigt das Princip der Monade den gesammten Idealismus der Philosophie: Plato, Aristoteles und die Scholastik *).

Gegen Spinoza und die Schule Descartes' vereinigt das Princip der Monade die Atomisten mit den Formbegriffen der classischen Philosophie. „Nach meinem Dafürhalten," sagt Leibniz in einem Briefe an Hansche, „muß man, um richtig zu philosophiren, Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen **)."

Betrachten wir die leibnizische Philosophie unter diesem geschichtlichen Gesichtspunkt, worauf sie sich selbst stellt und den sie als den ihrigen fortwährend behauptet, so leuchtet ein, daß sie das Wenigste mit Spinoza, das Meiste mit Aristoteles und Plato gemein hat oder wenigstens gemein haben will. Die Principien verhalten sich hier umgekehrt wie die Zeiten: je geringer in diesem Fall die zeitliche Entfernung, desto größer die geistige. Von Spinoza, seinem nächsten geschichtlichen Vorgänger, entfernt sich Leibniz bis an die äußerste Grenze; zu Aristoteles und Plato, den Philosophen des Alterthums, die zwei Jahrtausende von ihm entfernt sind, setzt er sich in die nächste Beziehung.

*) Ep. ad Sturmium. Op. phil. pg. 145.

**) Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Ep. ad Hanschium. Op. phil. pg. 446.

Während Spinoza der classischen und scholastischen Philosophie auf das Schroffste entgegensteht, so ist Leibniz den Begriffen jener beiden Zeitalter eben so innerlich verwandt, als er sich aus wissenschaftlichen Gründen und zugleich aus persönlicher Neigung vom Spinozismus abwendet. Was dieser vermöge seiner Grundsätze ausschließen mußte, das schließen die leibnizischen Principien wieder ein, und gerade die Begriffe, welche Spinoza für leere Trugbilder der Imagination erkannt hatte, erhebt Leibniz auf den obersten Rang der Metaphysik. Der ausschließende Charakter des Spinozismus war die Einseitigkeit dieser Lehre. Die leibnizische Philosophie dagegen erblickt von ihrem Standpunkt alle Systeme, sie versöhnt deren Gegensätze, sie bemächtigt sich ihrer Wahrheiten, und indem sie so eine Weltgeschichte von Begriffen in ihrem Principe vereinigt, bildet sie ein allseitiges und universelles System. Wie die Systeme, so die Philosophen. Spinoza führte in seinem ausschließenden und einseitigen Systeme ein einseitiges, ausschließendes, von der Welt verlassenes und verfolgtes Leben. Leibniz dagegen in Uebereinstimmung mit dem universellen Charakter seiner Philosophie führt ein allseitiges, vielbeschäftigtes, von den mannigfaltigsten Weltinteressen bewegtes Dasein.

Was aber wichtiger ist, als dieser persönliche Unterschied, das sind die Schicksale, welche vermöge ihrer Charaktere die Systeme beider gehabt haben. Eine so einseitige und ausschließende Philosophie, wie die Lehre Spinoza's, konnte bei ihrer starren Einförmigkeit immer nur einzelne Geister anziehen und nur den wenigsten zugänglich werden; sie vermochte weder eine Schule zu stiften noch weniger den Gesammtgeist eines Zeitalters pädagogisch zu durchdringen. Dagegen die leibnizische Philosophie in ihrem weiten Gesichtskreise, der sich über die christliche Welt bis an die äußersten Grenzen des classischen Alterthums ausdehnt, bei dem

allseitigen Reichthum ihrer Ideen, findet den Weg leicht zu allen Formen der menschlichen Bildung, sie hat den Trieb und die Fähigkeit, sich populär zu machen und den meisten, wenn auch bei weitem nicht vertraut, doch bekannt und befreundet zu werden; sie fließt befruchtend ein auf die verschiedensten Geister; sie begründet eine Philosophenschule und übernimmt zugleich die Weltbildung des öffentlichen Geistes, die Erziehung und Aufklärung eines ganzen Jahrhunderts.

Nicht alle Systeme können allseitig sein, aber nur allseitige Systeme können wirkliche Aufklärung verbreiten. Denn es ist die erste Bedingung einer aufklärenden Philosophie, daß sie Vieles erklärt und Weniges leugnet. Je mehr sie zu erklären vermag kraft ihrer Principien, je weniger sie zu verneinen durch ihre Principien gezwungen wird, um so aufgeklärter und aufklärender ist eine solche Philosophie. Alles zu verstehen und wo möglich nichts zu verachten, dahin strebt Leibniz, und dieser große Sinn theilt sich dem Zeitalter mit, welches vom Geiste seiner Lehre erleuchtet wird. So ist unter den neuern Philosophen Leibniz der Erste, der nicht etwa aus humanistischen Rücksichten oder im Kampfe mit der Scholastik, sondern im Kampfe vielmehr mit Descartes und Spinoza aus letzten metaphysischen Gründen den Geist der neuern Philosophie dem der antiken wieder zuwendet. Und es ist für das Zeitalter der deutschen Aufklärung ein sehr bedeutsames Kennzeichen, daß in ihren ersten und obersten Grundsätzen der Sinn für das Alterthum von Neuem erwacht; daß Leibniz in den Principien seiner Philosophie und Naturanschauung die nächste Verwandtschaft mit den Griechen eingeht. Das sind die glücklichen Sterne, unter denen der deutsche Geist eingeführt wird in die Geschichte der neuern Philosophie*).

*) Vgl. Erstes Buch. Cap. I. Nr. II. 2. S. 6 flg.

Drittes Capitel.

Die Grundfrage der leibnizischen Philosophie. Die Monade als Princip der Materie und Form.

I.

Die Kräfte der Monade als Bedingungen der Natur.

1. Das Problem.

Wir sind mit Leibniz auf dem Wege der Induction emporgestiegen zu den letzten Principien der Dinge, gleichsam zu den Quellen der Naturphänomene, und nachdem wir hier den Standpunkt kennen gelernt haben, welchen die leibnizischen Begriffe in der Geschichte der Philosophie einnehmen, so werden wir jetzt aus diesen Principien die bestimmte Welt- und Naturanschauung ableiten müssen. Damit sind unmittelbar zwei große Probleme gegeben, deren Lösung die Hauptaufgabe der leibnizischen Metaphysik bildet. Der Gegenstand nämlich der Weltanschauung ist die Weltordnung, und diese besteht in einem nothwendigen Zusammenhang der Dinge. Der Gegenstand der Naturanschauung sind die Körper, und diese bestehen in ausgedehnter und theilbarer Materie. Wenn die Dinge nicht in nothwendigem Zusammenhange mit einander verknüpft sind, so giebt es keine Welt als

Object unserer Vorstellung. Wenn die Dinge nicht körperliches Dasein haben oder als sinnlich wahrnehmbare Wesen erscheinen, so giebt es keine Natur als Object unserer Anschauung.

Die Frage heißt: wie sind aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Metaphysik Natur und Welt möglich? Denn es scheint, daß die Bedingungen beider eben den Principien widerstreiten, welche jene Metaphysik mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat. Sie hat nämlich ausgemacht, daß ohne bildende und bewegende Kräfte weder Körper noch Dinge überhaupt existiren können; sie hat gezeigt, daß jedes Ding, weil es auf irgend eine Weise wirkt oder thätig ist, als Kraft, darum als Substanz und zwar als immaterielle Substanz gedacht werden müsse; sie hat endlich von diesen immateriellen Substanzen bewiesen, daß jede vermöge ihrer Kraft eine in sich vollendete Individualität oder Entelechie bilde: so wenig der Körper ohne Kraft, so wenig kann die Kraft anders gedacht werden, denn als Monade oder, was dasselbe heißt, als selbstthätige Substanz (thätiges Subject).

Von Substanzen aber gilt der cartesianische Grundsatz, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Kraft ihrer Selbständigkeit existirt jede Substanz unabhängig von allen anderen: es kann daher zwischen ihnen schlechthin kein Zusammenhang bestehen im Sinne natürlicher Gemeinschaft oder Mittheilung. Die Monaden sind (jede für alle andern) undurchdringlich; sie haben, wie sich Leibniz in bildlicher Weise ausdrückt, keine Fenster, wodurch sie etwas von Außen her aufnehmen, wodurch die Außenwelt gleichsam in sie hineinscheinen könnte*). Jede Substanz handelt

*) Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. N. 7. Op. phil. pg. 705.



rein aus sich ohne alle Einwirkung und Mitwirkung der andern. Die äußere Einwirkung möge „Influrus (influence)," die äußere Mitwirkung „Assistenz (assistance)" genannt werden. Wenn nun in dem leibnizischen Natursysteme beides unmöglich ist, wenn die Unabhängigkeit jeder einzelnen Substanz in keiner Weise veräußert werden darf (sie würde veräußert, wenn zwischen den Substanzen irgendwie ein gegenseitiger Einfluß stattfände), so müssen wir die Frage aufwerfen: wie ist unter solchen Bedingungen irgend eine Ordnung der Dinge oder eine Welt möglich?

Sind die Elemente der Dinge Monaden d. h. Kräfte oder immaterielle Substanzen: wie können sich diese immateriellen, seelenhaften Wesen zur soliden Körperlichkeit verdichten? Wie kann aus dem Immateriellen jemals Materielles werden? Materielles ist immer theilbar und darum zusammengesetzt. Wie können die Monaden, da sie jede natürliche Gemeinschaft ausschließen, jemals zusammengesetzt sein? Wenn sie es könnten, wie will durch eine Zusammensetzung immaterieller Wesen ein materielles entstehen?

Nur dann läßt sich zwischen den Monaden eine natürliche Coeristenz denken, wenn sie zusammen bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören und in ihrer Selbständigkeit zu beeinträchtigen. Sind aber im Ursprung der Dinge lauter spontane Kräfte gegeben, so müssen wir mit Bayle bedenken, ob diese Kräfte, deren jede für sich handelt, nicht gegen einander wirken, also sich gegenseitig stören und auf diese Weise jede Ordnung der Dinge unmöglich machen werden. Nur unter einer Bedingung daher ist die Coeristenz der Monaden möglich: wenn jene ursprünglichen Kräfte nicht in einander fließen, sondern jede für sich besteht und in ihrer Selbstthätigkeit vollkommen undurchdringlich ist für alle andern. Worin liegt die Bedingung gegenseitiger Undurch-

dringlichkeit? Offenbar darin, daß jedes Wesen seine eigenthümliche Schranke hat, die es aus eigener Kraft behauptet und vermöge dieser Kraft niemals überschreitet. Ohne diese eigenthümliche Schranke, welche jedem Dinge den Spielraum seiner Thätigkeit bestimmt, giebt es keine gegenseitige Undurchdringlichkeit, fließen die Dinge zusammen in das gestaltlos Eine, und ihr natürliches Zusammensein ist unmöglich.

2. Die Kraft der Ausschließung.

Also die eigenthümliche (unübersteigliche) Schranke oder die beschränkte Eigenthümlichkeit jeder spontanen Kraft ist die einzige Bedingung, unter welcher die Monaden in ungestörte Wirksamkeit treten und eine friedliche Coexistenz eingehen können. Nun kann aber das beschränkte Wesen, die wirklich undurchdringliche Schranke, nicht anders gedacht werden, denn als körperliches Dasein. Die geistige Kraft durchdringt Alles und kann von Allem durchdrungen werden, denn sie vermag in der Form des Gedankens Alles in sich aufzunehmen und aus sich zu erzeugen. Wenn daher die Geister beschränkt sind, so sind sie es nur vermöge ihrer körperlichen Existenz. Um sich in fester Weise zu beschränken, um diese eigenthümliche Schranke gegen alle äußern Einwirkungen zu behaupten und aufrecht zu erhalten, dazu gehört schlechterdings körperliche Energie.

Wir fragen noch nicht, welche Weltordnung bilden die Monaden, sondern wir fragen: können sie überhaupt eine Weltordnung bilden? Da weder von einem „Influxus" noch von einer „Assistenz" die Rede sein darf, so bleibt als die einzige Möglichkeit nur die Coexistenz übrig. Wir fragen noch nicht nach der bestimmten Form dieser Coexistenz, sondern zunächst erst nach ihrer allgemeinen Möglichkeit. Die Antwort lautet: eine solche Mög-

lichkeit findet statt, wenn jede Monade in ihrer Weise beschränkt, in dieser Schranke vollkommen undurchdringlich oder, was dasselbe heißt, in körperlicher Weise kräftig ist.

Giebt es in den Monaden Körperkraft? Nur unter dieser Bedingung ist bei solchen Elementen Natur und Welt, bei solchen Principien Natur- und Weltanschauung möglich. Oder, da die Körperkraft den Grund des Körpers und das Princip der Materie bildet, so läßt sich die obige Frage auch so fassen: giebt es in den Monaden ein Princip der Materie?

Ein solches Princip, richtig verstanden, ist in den Monaden nicht bloß möglich, sondern schlechterdings nothwendig, denn es folgt unmittelbar aus ihrem Begriff. Was sind nämlich die Monaden? Eigenthümliche Substanzen oder Individuen. Weil sie Substanzen sind, darum ist jede selbstthätige Kraft; weil diese Substanzen Individuen sind, darum ist jede beschränkt und zwar in eigenthümlicher Weise beschränkt oder so, daß jede Monade nur diese sein kann und keine andere. Um diesen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche Kraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit oder des absoluten Widerstandes. Wären die Monaden reine Geister, so wären alle einander gleich; sie wären es ebenfalls, wenn sie bloße Atome wären. Daß sie keines von beiden sind, sondern Individuen (Substanzen von körperlicher Energie): daraus allein folgt ihre durchgängige Verschiedenheit. In dieser Verschiedenheit erblickt Leibniz selbst die Eigenthümlichkeit seiner Lehre. So wenig ohne diese Verschiedenheit die Monaden gedacht werden können, so wenig läßt sich diese ursprüngliche Verschiedenheit ohne Körperkraft oder ohne das Princip der Materie erklären. Daher sind in dem Wesen der Monade, als einer ausschließenden Individualität, die Kraft der Ausschließung und die der Selbstgestaltung zu unterscheiden.

5. Thätige und leidende Kraft.

Jede Monade ist beschränkte Selbstthätigkeit: sie ist als Substanz thätige Kraft, als ausschließende Substanz ist sie beschränkte; sie enthält diese beiden Kräfte in ursprünglicher Weise, denn ihre Selbstthätigkeit ist eben so ursprünglich, als ihre Schranke. Wir unterscheiden daher in dem Wesen jeder Monade diese beiden Momente: die ursprüngliche Kraft der Thätigkeit und die ursprüngliche Kraft der Schranke oder die ursprünglich thätige und die ursprünglich beschränkte Kraft. Da nun jede Schranke die Thätigkeit hemmt, jede gehemmte Thätigkeit sich im Zustande des Leidens befindet, so können jene beiden Momente mit Leibniz auch als „ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft (force active primitive und force passive primitive)" bezeichnet werden*).

II.

Die leidende Kraft als Princip der Materie.

1. Materia prima und secunda.

Die leidende Kraft ist also diejenige, vermöge deren jede Substanz ihre eigenthümliche Schranke behauptet und in dem natürlichen Zustande beharrt, worin sie diese ist und keine andere; sie ist die Widerstandskraft oder die widerstrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von sich ausschließt: sie macht, daß die Monade niemals etwas Anderes werden kann, als sie von Natur ist. Die leidende Kraft bejaht die Schranke, d. h. sie behauptet in der Monade das ausschließende Dasein, den ursprünglichen Naturzustand, und kann nach dem Ausdrucke Keppler's natürliche

*) Vgl. Examen des principes du père Malebranche. Op. phil. pg. 694.

Trägheit heißen. Sie verneint darum Alles, das von Außen her jenen ursprünglichen Naturzustand, die Eigenthümlichkeit der Monade bedroht und kann insofern die Kraft der Ausschließung oder des Widerstandes (vis resistendi) genannt werden. Vermöge der leidenden Kraft verschließt sich die Monade, so daß, um Leibnizens bildlichen Ausdruck zu wiederholen, keine Fenster in ihr möglich sind, wodurch sie mit der Außenwelt und diese mit ihr communiciren könnte: sie setzt sich somit als schlechthin undurchdringlich, und darum ist oder erscheint vermöge dieser Kraft die Monade als Körper, denn die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) ist der Charakter des Körpers. Die leidende Kraft ist also Körperkraft, weil sich vermöge derselben die Monade als ein Undurchdringliches setzt und behauptet. Da nun die Körperkraft den Grund des Körpers und der Materie überhaupt bildet, so muß in der Monade die leidende Kraft als Princip der Materie angesehen oder mit Leibniz als „materia prima" bezeichnet werden. Unter „materia prima" verstehen wir daher die Kraft, welche der Materie oder Körperlichkeit zu Grunde liegt, also die Kraft der Undurchdringlichkeit, welche eben so gut mit den neuern Physikern die Energie des Beharrens als mit den Alten die Energie des Widerstrebens (antitypia) heißen kann. „In diese passive Widerstandskraft," sagt Leibniz, „setze ich das Princip der Materie oder den Begriff der materia prima*)." Aus der Körperkraft folgen die wirklichen Körper, aus der Kraft der Materie folgt die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung nicht im zeitlichen, sondern im mathematischen Sinne, d. h. ver-

*) In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura etc. Nr. 11. Op. phil. pg. 157. Materia est, quod consistit in antitypia. seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. Op. phil. pg. 678.

möge jener Kraft existiren oder erscheinen die Monaden als körperliche Dinge. Aus der „materia prima" folgt die „materia secunda". Unter der „materia secunda" verstehen wir daher den massiven Körper oder die Masse (massa), die sich zu der materia prima verhält wie die nothwendige Folge zum Princip, wie die Wirkung zur wirkenden Ursache, wie die natura naturata zur natura naturans.

Um den Begriff der leibnizischen Materie gleich hier festzustellen, so werden wir diesen schwierigen Punkt am einfachsten so erklären: jede Monade ist durch ihre ursprüngliche Natur beschränkt; vermöge dieser beschränkten oder leidenden Kraft muß sich jede Monade verkörpern oder als Körper erscheinen (denn es gilt hier gleich, ob man sagt, das Ding ist Körper oder es muß als solcher vorgestellt werden). In der Natur des Körpers unterscheiden wir die Körperkraft von der körperlichen Masse, die Kraft des Verkörperns von dem körperlichen Dasein, und da offenbar jene als Prius, diese als Posterius angesehen werden muß, so bezeichnen wir mit Leibniz die erste als „materia prima" und die zweite als „materia secunda".

So entsteht der ausgedehnte Körper. Er entsteht, indem die Körperkraft wirkt; daß sie wirken muß, liegt im Begriffe der Kraft. An sich betrachtet, ist die Kraft als solche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorstellungen. Darum sagt Leibniz, daß die materia prima nicht „in extensione", sondern „in extensionis exigentia" bestehe*).

Denken wir uns den mathematischen Punkt in Thätigkeit gesetzt, so wird er sich in den räumlichen Dimensionen der

*) Ep. II. ad patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 436.

Länge, Breite und Tiefe ausbreiten und auf diese Weise einen begrenzten Raum oder einen geometrischen Körper erzeugen. Genau ebenso bildet der metaphysische Punkt einen wirklichen, physischen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt. Aus dieser Kraft allein kann die wirkliche Ausdehnung erklärt werden, und so widerlegen sich die Cartesianer, welche die bloße Ausdehnung als das ursprüngliche Attribut der Körper betrachten. Bei ihnen gilt die Ausdehnung für materia prima, bei Leibniz für materia secunda. Während jene den Körper durch die Ausdehnung erklärten und die bewegende Körperkraft von der göttlichen Allmacht entlehnten, so erklärt Leibniz die Ausdehnung durch den Körper und den Körper aus der natürlichen, jedem Dinge inwohnenden Kraft. Er zeigte in seinen ersten, gegen Descartes gerichteten Betrachtungen, wie das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung, sondern in der Kraft bestehe. Er zeigt in einer seiner letzten Schriften, welche in dialogischer Form die Philosophie von Malebranche behandelt, wie aus dieser Kraft die Ausdehnung erklärt werden müsse. „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abstraction ist und daß sie, um erklärt zu werden, den Körper verlangt. Sie setzt in diesem eine Beschaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die sich ausdehnt, verbreitet und fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Verbreitung (diffusion) dieser Beschaffenheit oder Natur: so giebt es in der Milch eine Ausdehnung oder Verbreitung des Weißen, im Diamant eine Ausdehnung oder Verbreitung der Härte, im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Verbreitung der Antitypie oder Materialität. Es ist mithin eine Kraft im Körper, welche aller Ausdehnung vorangeht*)."

*) J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'éten-

Diese Kraft ist die Undurchdringlichkeit (Widerstand), und deren beständiges oder continuirliches Wirken ist die Ausdehnung *).

Mit dieser Erklärung der Materie wird ein neuer Naturbegriff eingeführt, welcher die Grundlagen der gesammten Naturphilosophie umbildet. Wir nehmen hier die Materie in rein physikalischem Verstande als eine Thatsache der Natur und lassen für eine künftige und höhere Untersuchung der Metaphysik die Frage offen, ob die Dinge selbst Körper sind oder ob sie nur als solche erscheinen, ob die Materie Substanz oder Phänomen ist, denn für den physikalischen Verstand ist diese Frage vollkommen gleichgültig, und wie sie auch der Metaphysiker entscheidet, in jedem Falle bleibt die Thatsache der Materie als Naturerscheinung bestehen **).

---

due n'est autre chose qu'un abstrait et qu'elle demande quelque chose qui soit étendue. — Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté, dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la materialité. Par là vous voyez en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Examen des principes du père Malebranche. Op. phil. pg. 692.

*) So erklärt Leibniz die extensio als „continuatio resistentis", wie die mathematische Linie ein „fluxus puncti" ist. Vgl. Ep. VIII. ad patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 442.

**) In den meisten Darstellungen der leibnizischen Philosophie wird die Materie gleich eingeführt als eine Erscheinung oder ein Phänomen der Monaden. So richtig diese Bestimmung ist, so bedenklich ist es, dieselbe an die Spitze zu stellen. Daß die Materie Phänomen oder Vorstellung ist, folgt aus der vorstellenden Kraft der Monade. Aber der

Die Physik frägt nicht, warum sind die Körper, sondern was sind sie? Es soll gezeigt werden, daß sie physikalisch genommen für Leibniz etwas Anderes sind als für Descartes. Für diesen nämlich bestand das Wesen der Materie in der bloßen Ausdehnung; in dieser lag nur die Möglichkeit getheilt, gestaltet, bewegt zu werden; daß in der That wirkliche Theile, Gestalten, Bewegungen in jener an sich einförmigen und trägen Materie vorhanden sind: dazu war eine Kraft von Außen nöthig, welche Descartes jenseits der Dinge aufsuchen mußte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur der Dinge selbst die Kraft, vermöge deren sich jede Substanz verkörpert und ausdehnt. Wie nun die Ausdehnung an sich theilbar, gestaltungsfähig, beweglich ist, so ist die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu sein, so ist von Anbeginn an mit jener in der Natur der Dinge enthaltenen Körperkraft eine getheilte, gestaltete, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immerwirkenden Kräfte allgegenwärtig sind, so ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet und organisirt und in allen ihren Theilen immer bewegt. Das ist zwischen dem frühern Naturbegriff und dem leibnizischen der sehr bemerkenswerthe Unterschied: während dort die Materie an sich betrachtet vollkommen einförmig, roh und bewegungslos ist, so ist sie hier von Na-

Begriff der vorstellenden Kraft setzt voraus, daß die Monade überhaupt Kraft, thätige und leidende Kraft, Form und Materie ist. So liegt es in der Natur dieser Begriffe und zugleich in dem Bildungsgange der leibnizischen Philosophie, welche die gewöhnlichen Darstellungen nicht genug im Auge haben. Auch wird man den naturgerechten Sinn der Vorstellung bei Leibniz schwer einsehen, wenn man nicht vorher die Fundamentalbegriffe von Form und Materie genau kennen gelernt hat. Vgl. unten Cap. VI dieses Buchs.

tur vollkommen getheilt, bewegt und bis in die kleinsten Theile gestaltet; dort ist sie todt, hier lebendig; dort ist sie überall passiv, hier überall thätig; dort wird die Bewegung äußerlich der Materie mitgetheilt und von dieser empfangen, sie ist also rein mechanisch; hier dagegen wird sie durch innere, spontane Kräfte hervorgebracht und ist daher in ihrem Ursprunge dynamisch. So erhebt Leibniz in der Philosophie die dynamische Naturbetrachtung gegen jene rein mechanischen Theorien der Atomisten und Corpuscularphilosophen *). Das Princip der mechanischen Physik ist die ausgedehnte, darum nur theilbare und bewegliche Materie; das Princip der dynamischen Physik ist die kräftige, darum überall wirklich getheilte und bewegte Materie. „Jeder Theil der Materie," sagt Leibniz in der Monadologie, „ist nicht bloß theilbar ins Unendliche, sondern auch wirklich ins Endlose getheilt, jeder Theil wiederum in Theile, von denen jeder einzelne seine eigenthümliche Bewegung hat **)." Und in der ersten Erläuterung seines neuen Natursystems erklärt Leibniz im Hinblick auf die Corpuscularphysik: „ich nehme sie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, thatlosen Massen, von denen man redet. Ueberall ist Thätigkeit, und ich begründe sie fester als die herrschende Philosophie, weil ich der Ansicht bin, daß es keinen Körper ohne Bewegung, keine Substanz ohne kräftiges Streben giebt ***).

*) De prim. phil. emend. et de not. subst. Op. phil. pg. 122. Syst. nouv. Nr. 18. pg. 128.

**) — Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre. Monadologie. Nr. 65. Op. phil. pg. 710.

***) Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par-tout,

2. Die bewegte Materie.

Damit möge einem Einwande begegnet sein, den man der leibnizischen Philosophie häufig gemacht hat und womit man sich die richtige Einsicht in diese Lehre verdirbt. Es ist hier noch nicht der Ort, zu untersuchen, ob sich überhaupt zwischen Monade und Materie ein Widerspruch findet, welchen Leibniz nicht vermeiden konnte, aber wir bemerken, daß er jenen Widerspruch nicht begangen hat, den man ihm gewöhnlich vorwirft. Die Monade nämlich, so behauptet man, sei immateriell, darum untheilbar und einfach; die Materie sei das Gegentheil. Indem sich nun die Monaden verkörpern und als materielle Wesen erscheinen, so werden sie theilbar und zusammengesetzt, so veräußern sie ihre eigenthümliche, immaterielle Natur und verkehren sich in ihr Gegentheil. Dies wäre der Fall, wenn zwischen Monade und Materie in der That jener angenommene Widerspruch stattfände, wenn die leibnizische Monade reine Form im Sinne Plato's und die leibnizische Materie bloße Ausdehnung im Sinne Descartes' wäre. Aber die Monade ist Kraft, die Materie im leibnizischen Verstande ist kräftige Materie, sie ist die Kraft, vermöge deren ein Wesen sich verkörpert und seinen Körper theilt, gestaltet, bewegt. Dieser Begriff einer kräftigen oder dynamischen Materie stimmt überein sowohl mit der Natur der Dinge als mit dem Wesen der Monade: mit jener, weil es in Wirklichkeit keinen Körper ohne Kraft giebt; mit dieser, weil der kräftige Körper in Wahrheit immateriell ist. Er ist nicht passive Ausdehnung (Raum), sondern er dehnt sich aus, er ist nicht theilbar, sondern er theilt sich

et je l'établie plus que la philosophie reçue; par ce que je crois, qu'il n'y a point de corps sans mouvement ni de substance sans effort. I. Éclaircissement du nouv. Syst. Op. phil. pg. 132.

selbst oder ist durch eigene Kraft ins Unendliche getheilt, er ist nicht beweglich, sondern selbst bewegt. Also ist die leibnizische Materie von der cartesianischen so unterschieden, wie sich das Theilbarsein von dem vollkommenen Getheiltsein oder wie sich der geometrische Körper vom physischen unterscheidet. Der geometrische Körper ist eine räumliche Größe und nichts als diese; der natürliche dagegen ist eine dynamische Größe. Weil also die leibnizischen Körper von Natur getheilt sind, so sind sie nicht bloß theilbar, also nicht materiell, sondern immateriell: darum sind diese Körper Monaden und niemals Corpuskeln. So nimmt die leibnizische Philosophie das Princip der Materie in sich auf, ohne das Princip der Form zu verleugnen, denn in ihrem Verstande giebt es keine formlose Masse, sondern von Ewigkeit her formirte und in allen Theilen gestaltete Materie.

3. Maschine.

Vermöge ihrer leidenden Kraft sind oder erscheinen alle Monaden als Körper und zwar als dynamische Körper d. h. als solche, die von Natur getheilt und bewegt sind. Jede Monade bildet mithin einen bewegten Körper. Setzen wir nun, daß alle Bewegungen nach rein mechanischen Gesetzen geschehen, daß jedes Wesen, welches nach solchen Gesetzen handelt, Maschine genannt werden darf: so ist jeder bewegte Körper eine Maschine; so sind die Monaden, sofern sie Körper sind, Maschinen und zwar natürliche oder ursprüngliche Maschinen im Unterschiede von den künstlichen, die erst durch Zusammensetzung gemacht werden müssen und darum die Vollkommenheit der Natur niemals erreichen. Nach welchen Gesetzen handelt die Maschine? Es läßt sich voraussehen, daß diesem Object gegenüber die Erklärungsweise keine andere wird sein dürfen, als die rein mechanische.

4. Mechanische Causalität.

In jeder Bewegung ohne Ausnahme, gleichviel ob ein Stein fällt oder ein Mensch geht, sind alle Theile in dem strengen Zusammenhange von Ursache und Wirkung mit einander verbunden, so daß aus dieser Bewegung nothwendig diese und keine andere hervorgeht. In allen bewegten Körpern oder Maschinen ist mithin das Princip der wirkenden Ursache allein thätig, und der natürliche Verlauf einer Bewegung muß unter diesem Begriffe der bloßen Causalität erklärt werden. Denn setzen wir auch, daß eine Bewegung mehr enthalte als diesen Causalzusammenhang ihrer Theile, daß sie auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sei (wie wenn wir der Aussicht wegen einen Berg besteigen), so ist aus dem Zweck, welchen wir vorhaben, kein Schritt zu erklären in der Bewegung, die wir machen. Was bewirkt, daß eine Mauer aufrecht dasteht? Nicht der Zweck, den sie hat als Schutzwehr der Stadt, sondern das Gesetz der Schwere und der rein mechanischen Unterstützung, wonach die schwerern Massen die leichtern tragen. Wenn wir das Gehen rein physikalisch betrachten, so interessirt uns gar nicht der Zweck des Gehens, etwa die Gegend, die wir sehen wollen, sondern allein der Mechanismus der Muskeln, wodurch die Bewegung zu Stande kommt. Wenn wir die Mauer physikalisch erklären, so ist es gleichgültig, was sie bezweckt; wir bekümmern uns nur um die rein mechanische Verknüpfung ihrer Theile, und der Zweck, dem sie dienen, ist ihnen selbst eine vollkommen auswärtige Sache. Wir fragen hier nicht nach dem *οὗ ἕνεκα* (wozu), sondern nur nach dem *διὰ τί* (warum). Wenn wir nach dem Warum fragen, so wäre es nichtssagend, mit dem Wozu antworten zu wollen. Darum behauptet Leibniz den streng physikalischen Gesichtspunkt: daß

nicht aus Zwecken oder Endursachen, sondern allein aus dem Gesetze der wirkenden Ursachen die Körper und ihre Bewegungen erklärt werden dürfen. So weit die Monaden beschränkt sind, erscheinen sie als Körper, und als solche fallen sie unter den Gesichtspunkt der mechanischen Causalität. Mit andern Worten: aus dem Princip der Materie oder Körperkraft in den Monaden folgt eine bewegte Körperwelt. Diese Körperwelt besteht in Kräften und beruht mithin auf dynamischen Principien; sie äußert sich in Bewegungen und handelt mithin nach mechanischen Gesetzen: darum bildet sie ein System wirkender Ursachen, und nach diesem Begriffe muß innerhalb der Grenzen der Körperlehre geurtheilt werden.

Wir heben mit Absicht von der leibnizischen Philosophie diese Seite ihrer mechanischen Naturanschauung hervor, weil sie von hier aus den Systemen ihres Zeitalters wieder näher kommt und die Aufgabe löst, die sie gefaßt hatte: in dem Princip der Monade die platonisch-aristotelischen Formbegriffe mit den Atomen Demokrit's zu versöhnen. Ohne diese versöhnende Mitte zwischen Idealismus und Materialismus zu treffen, wäre die Monade nicht jener die Gegensätze in sich vereinigende Universalbegriff, der sie nach der Absicht unsers Leibniz sein sollte. Und die Anschauung einer mechanisch verfaßten Körperwelt hängt mit dem Wesen der Monade genau zusammen. Denn die Körperwelt ist nur die entfaltete Körperkraft, das Product der (ersten) Materie. Entzieht man der Monade das Princip der Materie, so nimmt man ihr die Körperkraft, die Undurchdringlichkeit, die Schranke, mit der Schranke den eigenthümlichen Charakter, mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Monade nimmt man allen Monaden ihre durchgängige Verschiedenheit, und so zerstört man alle Grundlagen der leibnizischen Philosophie.

III.

Die thätige Kraft als Princip der Form.

1. Entelechia prima.

Aber freilich ist das Princip der Materie weit entfernt, das Wesen der Monade zu erschöpfen, und es wäre ebenso einseitig, die Monaden nur als (dynamische) Körper zu betrachten, wie es naturwidrig wäre, sie ohne Körperkraft und ohne Verschiedenheit zu denken. Das Princip der Materie bestand in der leidenden Kraft, die jede Monade vermöge ihrer Schranke in sich schließt. Worin besteht die thätige Kraft? Um dieses zweite Princip der Monade richtig zu fassen, müssen wir auf den Unterschied zwischen Leiden und Handeln zurückblicken, den schon Spinoza aufgeklärt hatte und worin Leibniz mit den spinozistischen Begriffen übereinstimmt. Ich bin thätig, wenn ich die einzige Ursache bin von dem, was in mir geschieht; im andern Falle verhalte ich mich leidend. Ich leide daher, wenn außer mir noch andere Bedingungen nöthig sind zu meinem Handeln; die Kraft, womit ich unter dem Zwange äußerer Umstände handle, ist passiv, und die so bedingte und eingeschränkte Handlung ist nicht reine Thätigkeit. Ich leide, wenn ich beschränkt bin; und ich bin beschränkt, sobald Wesen außer mir existiren. Darum ist die Körperkraft der Monade und Alles, das aus ihr folgt, leidende Thätigkeit, weil diese Kraft nur sein und handeln kann unter der Bedingung vieler Monaden, weil sie weder sein noch handeln könnte, wenn eine Monade allein und außer ihr nichts da wäre. Dagegen die thätige Kraft handelt rein aus sich selbst, sie setzt mithin als ihre einzige Bedingung dieses Selbst voraus, diese *eine* Monade, deren Wesen sie ausdrückt, unbekümmert um alle übrigen. Während die leidende Kraft in der negativen und vielseitigen Erklärung besteht, daß die

Monade diese ist im Unterschiede von allen übrigen, daß sie, um diese zu sein, mit körperlicher Energie alle andern von sich ausschließt, so besteht die thätige Kraft in der positiven und einfachen Erklärung, daß die Monade diese ist, gleichviel ob andere sind und was sie sind. Wir werden daher die thätige und leidende Kraft am besten so unterscheiden, daß beide gleich urspünglich und zum Dasein eines Individuums gleich nothwendig sind; daß aber die leidende Kraft dieses Dasein negativ, die thätige dagegen positiv bedingt. Dieser Unterschied ist ebenso wichtig als einleuchtend: die negative Bedingung ist diejenige, ohne welche Etwas weder ist noch sein kann; die positive dagegen diejenige, durch welche Etwas ist und besteht. Ohne Körperkraft z. B. giebt es keinen Herkules, aber die bloße Körperkraft macht ihn ebenso wenig, denn unter dieser Bedingung allein konnte er ebenso gut ein Athlet als ein Halbgott werden. Daß diese Kraft diese Thaten ausführt, welche den Mann zum Herkules machen, dazu gehört eine *heroische* Kraft, welche der körperlichen Energie als Richtung und Ziel eingeboren ist und die das Individuum in der Form dieses einzigen Charakters ausprägt. So liegt für die Individualität eines Herkules die negative Bedingung in der körperlichen Kraft, die positive in der heroischen; diese ist die thätige Kraft, jene die leidende.

Genau so verhalten sich in der leibnizischen Monade die beiden Kräfte. Vermöge der leidenden Kraft ist jede Monade ein (bewegter) Körper, und wenn sie dieser Körper nicht wäre, so wäre sie niemals diese Individualität. Indessen aus der bloßen Körperkraft erklärt sich die Individualität, die ausgesprochene Eigenthümlichkeit eines Wesens ebenso wenig als ein Herkules aus der Athletenstärke. Die Körperkraft ist nöthig, damit ein Wesen überhaupt fähig ist, zu handeln; daß es aber gerade so handelt

und seine Bewegungen gerade so einrichtet und ausführt, dazu gehört eine Seelenkraft oder ein Princip der Selbstthätigkeit, welche den Körper beherrscht, wie der Meister sein Werkzeug.

Das Princip des Körpers und der Materie nannten wir mit Leibniz die leidende Kraft (materia prima). So möge die thätige Kraft, weil sie das Princip der eigenthümlichen Art, der vollendeten Individualität, der Entelechie überhaupt ausmacht, mit Leibniz „entelechia prima (entélechie première)“ genannt werden*).

2. Die formgebende Kraft.

In jeder Monade müssen diese beiden Factoren unterschieden werden: der eine, welcher sie möglich macht, (der dynamische) und der andere, welcher sie wirklich macht, (der energische); jener bildet die Materie (ὕλη), woraus das Individuum wird, dieser die Form (εἶδος), worin es besteht. So ist in der Monade die leidende Kraft die Materie, die thätige Kraft die Form. Was ist Form? Die Ordnung, welche das Mannigfaltige zu einem einmüthigen Ganzen verbindet und also bewirkt, daß die Theile desselben mit einander übereinstimmen. Ein Ding ist formlos, wenn seine Theile verhältnißlos sind und sich nicht zu einem einmüthigen Ganzen oder zu einer wirklichen Einheit verknüpfen. Darum ist die Form allemal Einheit in der Mannigfaltigkeit.

*) Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 125. Man bemerke, daß der Ausdruck Entelechie von Leibniz in verschiedenem Sinne angewendet wird: er bezeichnet einmal die Monade als solche, dann speciell eines ihrer Momente, nämlich die thätige Kraft. Die Monade heißt Entelechie, weil sie eigenthümliche Substanz, in sich vollendete Individualität ist; die thätige Kraft heißt Entelechie, weil sie eben diese Selbsteigenthümlichkeit vollendet oder deren positive Bedingung ausmacht.

Die leere Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit wäre eben so formlos, als umgekehrt die chaotische Vielheit. Was ist die Form der Monade? Ohne Materie wäre sie eine solche leere und unfruchtbare Einheit. Die Materie der Monade ist ein mannigfaltig getheilter und bewegter Körper; dieser Körper ist ins Endlose getheilt und bewegt; für sich betrachtet, bildet diese endlose Mannigfaltigkeit kein einmüthiges Ganzes, keine wirkliche Einheit; wenigstens liegt in dem getheilten und bewegten Körper (für sich betrachtet) kein Grund, daß er gerade so getheilt, gerade so bewegt ist, daß alle seine Theile, alle seine Bewegungen sich gerade zu diesem Ganzen vereinigen. Diese Einheit kommt durch die Form der Monade; die Form ist die ordnende Kraft, welche in der Mannigfaltigkeit jener Theile und Bewegungen den einstimmigen Zusammenhang bildet; sie ist also in dieser Mannigfaltigkeit die Kraft der Einheit. Und was ist die Einheit der Monade? Das untheilbare, einfache Selbst, welches die Quelle aller Eigenthümlichkeit, den Ursprung aller thätigen Kraft ausmacht. Darum besteht die Kraft der Einheit in der Selbstbethätigung, und die Monade bethätigt sich selbst, indem sie in allen Theilen und Bewegungen ihres Körpers gegenwärtig ist als dieses einfache Selbst, als diese eine untheilbare Substanz. Sobald aber ein und dasselbe Subject in allen Theilen des Körpers gegenwärtig ist, so herrscht in dieser Mannigfaltigkeit ein einmüthiges Princip, so ist damit von selbst deren Ordnung, Einheit, Form gegeben. Daß die Monade ein Selbst ist, eine schlechthin immaterielle, einfache Substanz: darin liegt der Grund ihrer Einheit und Form; daß die Monade beschränkt ist, eine schlechthin undurchdringliche und verschlossene Substanz: darin liegt der Grund ihrer Mannigfaltigkeit und Materie.

3. Seele und Leben.

Dieses Selbst nun als die ursprüngliche, thätige Kraft, welche sich äußert, nennen wir mit Leibniz Seele. Die Aeußerung dieser Kraft ist Selbstbethätigung. Die Selbstbethätigung eines Wesens nennen wir mit Leibniz Leben. Wir nehmen diese wichtigen Ausdrücke genau in dem Sinne, welchen Leibniz in seinem Brief an Wagner über die thätige Kraft des Körpers erläutert und den er stets in seinem philosophischen Sprachgebrauche beobachtet. Unter Seele nämlich verstehen wir das Lebensprincip (principium vitale), unter Leben die Selbstbethätigung. „Du frägst," schreibt Leibniz, „nach meiner Erklärung der Seele. Ich antworte Dir, daß dieser Begriff in weitem und engem Sinne genommen werden kann. Im weiten Verstande bedeutet Seele dasselbe als Leben oder Lebensprincip, nämlich das Princip der innern Thätigkeit, welches in der einfachen Substanz oder in der Monade existirt, und womit die äußere Thätigkeit übereinstimmt*)." „Ein solches Princip nennen wir substanziell, auch ursprüngliche Kraft, erste Entelechie, mit einem Wort Seele. Diese thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden giebt erst die vollständige Substanz**)."

*) Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit, quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis etc. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

**) Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam, ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam comple-

4. Zweckthätige Causalität.

Wo die Theile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinstimmen, da ist in der Mannigfaltigkeit Einheit; wo eine solche Einheit existirt, da ist Form, Seele, Leben, mit einem Wort Selbstthätigkeit. Aber alle Selbstthätigkeit ist zugleich Selbstbethätigung oder Selbstentfaltung; das Selbst (die Seele) ist nicht bloß thätig, sondern wird auch bethätigt; es ist nicht bloß die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist, nicht bloß das wirkende, sondern zugleich das zu bewirkende Subject. Eine Ursache, welche zugleich Grund und Ziel oder Ende ihrer Wirksamkeit ist, nennen wir Endursache (causa finalis) oder Zweck. Jede selbstthätige Kraft ist mithin als solche zweckthätige Kraft. Alles, das aus dieser Kraft folgt, kann daher allein durch das Princip der Zwecke oder Endursachen erklärt werden.

IV.

Wirkende Ursachen und Endursachen.

So unterscheiden wir genau die beiden Momente, welche das Wesen einer jeden Monade ausmachen. Jede Monade ist eine eigenthümliche Substanz oder eine kräftige Individualität; sie ist also zugleich beschränkt und selbständig, zugleich leidende und thätige Kraft. Die leidende Kraft ist das Princip der Materie, die thätige ist das Princip der Form; jene äußert sich als Körper, diese als Seele; der Körper einer Monade ist von Natur Maschine, die Seele ist von Natur lebendig; in den Körpern giebt es nur mechanische, in den Seelen nur lebendige Wirksam-

tam constituit. Commentatio de anima brutorum. Nr. V. pg. 463. 64.

keit; die mechanische Wirksamkeit kann allein durch den Begriff der wirkenden Ursachen, die lebendige nur durch den der Endursachen erklärt werden. Hier vereinigt Leibniz in dem Begriff der Monade die beiden Principien der Causalität und Teleologie, welche vor ihm den durchgreifenden Gegensatz der Systeme und Zeitalter ausmachten. Der Zweckbegriff wird zugleich mit dem Formbegriff und dieser mit der Formanschauung in dem künstlerisch denkenden Geiste der griechischen Philosophie erweckt, und hier findet das System der Teleologie seinen großartigen Abschluß in Aristoteles, der die sokratisch-platonische Philosophie vollendet und dem die Scholastiker nachfolgen. Der Begriff der mechanischen Causalität erhebt sich in dem mathematischen Verstande der neuern Philosophie, und hier findet das System der Causalität oder der mechanischen Weltordnung seine großartige Vollendung in Spinoza. Bis zu dieser Schärfe mußte sich der Gegensatz beider Principien ausgebildet haben, bevor seine Vermittlung die Aufgabe eines neuen Systems werden konnte. Sie wird die Aufgabe desjenigen Systems, welches dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, über die Schule Descartes' hinausgeht und deren Grundlagen verläßt. Ich behaupte, daß Leibniz hier seine Aufgabe erkannt hat; daß ihm frühzeitig in jenen beiden Principien der Teleologie und Causalität der äußerste Gegensatz der geschichtlich gegebenen Systeme eingeleuchtet, daß die Versöhnung gerade dieses Gegensatzes, die Lösung gerade dieses Problems sein speculatives Universalgenie fortwährend beschäftigt und in allen Entwürfen seiner Lehre geleitet hat; endlich daß Leibniz überhaupt unter allen Philosophen der erste gewesen ist, der diese Aufgabe mit voller Klarheit begriff und zu ihrer Lösung in seinem Systeme den umfassenden und tief durchdachten Versuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphysischen Formel gesagt werden darf, liegt die

einzige und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Philosophen. Um ihn richtig darzustellen, muß eben jener Grundgedanke seines Systems genau und sorgfältig hervorgehoben und geradezu als der Leitfaden ergriffen werden, an dem wir allein mit Sicherheit das vielgeräumige Lehrgebäude der leibnizischen Philosophie durchwandern können. Was der Philosoph selbst in seinen zerstreuten Schriften oft sagt, worauf er gelegentlich immer wieder zurückkommt, das muß die Darstellung ausführlich behandeln und unter ihre Hauptgesichtspunkte aufnehmen. Und nichts hat Leibniz öfters und nachdrücklicher in seinen Schriften erklärt, als daß die wahrhafte Philosophie in ihrer Welterklärung das Princip der Zwecke mit dem der wirkenden Ursachen vereinigen müsse. Auf diese einfache Formel führen sich alle geschichtlichen Gegensätze zurück, welche Leibniz in seinem Lehrgebäude beherbergen und versöhnen wollte, deren Versöhnung er schon in seinen Jugendschriften, wie in dem Brief an Jacob Thomasius und in der „confessio naturae contra atheistas“ als die nothwendige Aufgabe einer neuen Philosophie voraus sah*).

Die metaphysische Entgegensetzung der wirkenden Ursachen und Endursachen bildet die Grundfrage in den Systemen der frühern Philosophie. Die alte und neuere Philosophie, Idealismus und Materialismus, die Scholastik und Descartes, Aristoteles und Spinoza, Plato und Demokrit sind, was ihre obersten Principien betrifft, in diesem Gegensatze begriffen: die Einen erklären die Natur durch Formen und zweckthätige Kräfte, die Andern durch Materie und mechanische Causalität; jenen erscheint die Natur als eine ideale, zweckmäßige, lebendige Ordnung der

*) Vgl. oben Buch I. Cap. I. Nr. II. 2. Cap. IV. Nr. IV. 2. 3.

Dinge, diesen als eine blinder Nothwendigkeit unterworfene, von todten Kräften bewegte Maschine.

Für Leibniz sind alle Dinge Monaden. Jede Monade enthält als ihre Factoren Form und Materie. Alle Formen sind zweckthätige, alle Körper sind mechanische Kräfte. Um begriffen zu werden, verlangen jene das Princip der Teleologie, diese das der Causalität. Wenn nun aus den Monaden die Welt erklärt werden soll, so muß im Geiste der leibnizischen Philosophie die Welterklärung nach beiden Principien urtheilen und mit beiden übereinstimmen. Wie also verhalten sich zu einander diese beiden Gesichtspunkte? Die Lösung dieser Frage trifft den Angelpunkt der leibnizischen Philosophie.

Viertes Capitel.

Die Lösung der Grundfrage. Die Monade als Einheit von Seele und Körper.

I.

Das Verhältniß von Seele und Körper.

1. Metaphysische Bedeutung der Frage.

Endursachen und wirkende Ursachen (causae finales und causae efficientes) verhalten sich zu einander genau, wie die Kräfte, deren Wirksamkeit sie ausdrücken. Durch den Zweckbegriff erklären wir die lebendige Wirksamkeit der Dinge, durch die Caussalität die mechanische. Also verhalten sich jene beiden Begriffe, wie das Leben zum Mechanismus. Alle mechanische Wirksamkeit folgt aus der Körperkraft, als dem Princip der Materie; alle lebendige Wirksamkeit folgt aus der Seelenkraft, als dem Principe der Form. Also wie die Form zur Materie oder wie die Seele zum Körper, müssen sich in der leibnizischen Philosophie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen verhalten.

Wie verhält sich die Seele zum Körper? Wir betrachten jetzt dieses Verhältniß aus dem metaphysischen Gesichtspunkte, der sich auf das Wesen aller Dinge bezieht, nicht aus dem psychologischen, der sich besonders auf das Wesen des Menschen rich-

tet. Der Mensch nämlich wird hier keine Ausnahme machen dürfen von allen übrigen Wesen; das Verhältniß, welches in jeder Monade zwischen Seele und Körper stattfindet, eben dasselbe wird auch für die menschliche Natur gelten müssen; die Psychologie empfängt das Gesetz, welches die Metaphysik feststellt. Mag die menschliche Seele um so viel höher und der menschliche Körper um so viel vollkommener sein, als die andern Seelen und Körper, so ist doch ohne Zweifel das Verhältniß zwischen Seele und Körper in allen Wesen dasselbe. Für Descartes freilich war dieses Verhältniß eine ausschließlich anthropologische Frage, weil nach den Grundsätzen seiner Lehre nur die Geister Seelen sind und also nur im Menschen von einer Seele überhaupt geredet werden kann. Dagegen für Leibniz ist diese Frage metaphysischer Art, denn bei ihm sind alle Dinge Monaden, und jede Monade ist zugleich Seele und Körper. Darum stellen wir an die Spitze der folgenden Untersuchung den Grundsatz: so verschieden auch die Seelen und Körper in den einzelnen Dingen sein mögen, das Verhältniß von Seele und Körper ist in allen Dingen dasselbe.

2. Der richtige Gesichtspunkt.

Seele und Körper sind die beiden Kräfte, welche das Wesen jeder Monade ausmachen. Wie nun jede Monade ein schlechthin einfaches und untheilbares Wesen bildet, so müssen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt sein. Sie dürfen daher niemals betrachtet werden als trennbare oder von einander unabhängige Wesen. Wären sie trennbar, so könnten sie nur durch Zusammensetzung vereinigt werden, und ihre Einheit, die Monade, müßte für eine zusammengesetzte (also theilbare) Substanz gelten. Wären sie von einander unabhängig, so wären sie selbst Substanzen, und es müßte zwischen Seele und Körper dasselbe Ver-

hältniß bestehen, als zwischen Substanzen oder Monaden. Aber mit dem Princip der Monade ist die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper gegeben. Sobald diese Vereinigung aufgelöst wird, so ist das Wesen der Monade und damit die Grundlage der leibnizischen Philosophie zerstört. Diese Vereinigung wird aufgelöst, wenn die Monade als eine aus Seele und Körper zusammengesetzte Substanz, wenn Seele und Körper selbst als verschiedene Substanzen angesehen werden.

Wir erklären zuvörderst, wie im wahren Verstande der leibnizischen Philosophie das Verhältniß von Seele und Körper **nicht** aufgefaßt werden darf. Seele und Körper sind Kräfte oder Momente eines und desselben Wesens: dieser Satz steht so fest und ist mit den ersten Grundsätzen von Leibniz in so unmittelbarem Zusammenhange, daß Niemand sein wird, der ihn angreift. Daraus folgen die andern. Weil sie Momente sind, darum können Seele und Körper nicht von einander getrennt werden; darum ist die Monade nicht aus ihnen zusammengesetzt; darum sind Seele und Körper nicht Substanzen; darum kann zwischen ihnen nicht das Verhältniß bestehen, welches nach leibnizischen Grundsätzen allein zwischen Substanzen möglich ist. Nennen wir dieses Verhältniß mit Leibniz Harmonie oder vorherbestimmte Harmonie, so ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper in Wahrheit nicht die vorherbestimmte Harmonie.

3. Die Einwürfe.

Diese Sätze widersprechen freilich den herkömmlichen Darstellungen der leibnizischen Philosophie und müssen gegen die Einwände gerichtet sein, die, wie es scheint, mit so vielen Beweisen dagegen vorgebracht werden können. Man wird nämlich sagen, daß ja Leibniz selbst an so vielen Orten die Monade zusammen-

gesetzt sein läßt aus Seele und Körper (Form und Materie, entelechia prima und materia prima), daß er sie in dieser Rücksicht „substantia completa“ zu nennen pflegt; daß er selbst das Verhältniß von Seele und Körper durch eine vorherbestimmte Harmonie erklärt; daß er so oft diese Hypothese gerade deßhalb rühmt, weil sie so geschickt sei, gerade dieses Verhältniß auseinanderzusetzen und ein Problem aufzulösen, worum sich die Scholastiker, Descartes und die Occasionalisten vergebens bemüht haben; daß er Seele und Körper als verschiedene Substanzen ansieht oder wenigstens so darstellt, indem er sie bald mit zwei Uhren vergleicht, die genau auf denselben Schlag gehen, bald mit dem Herrn und Diener, der als Automat eingerichtet ist, die Befehle des Herrn genau zu vollführen; zuletzt, daß Leibniz, um den Körper als solchen zur wirklichen Substanz zu machen, jenes „vinculum substantiale“ eingeführt habe, wodurch der Körper, statt Moment in der Monade zu sein, Substanz außer den Monaden wird.

In diesen drei Punkten, der „substantia completa“, der „harmonia praestabilita“ und dem „vinculum substantiale“ giebt Leibniz dem Körper eine Bedeutung, welche dem ursprünglichen Begriffe desselben widerstreitet, und zwar steigert sich mit jedem Punkte die Selbständigkeit des Körpers, der sich mit jedem Schritte weiter aus dem Reich und Gebiet der Monade entfernt. Die substantia completa erklärt: der Körper ist nicht Moment, sondern Theil der Monade; die harmonia praestabilita erklärt: der Körper ist nicht Theil der Monade, sondern selbst Monade oder Substanz; endlich das vinculum substantiale erklärt: der Körper ist überhaupt nicht Monade, sondern eine außer den Monaden befindliche materielle Substanz.

Es soll nun keineswegs der vergebliche Versuch gemacht wer-

den, die leibnizische Philosophie ganz frei zu sprechen von jenen Widersprüchen, in welche sich bei ihr der Begriff des Körpers zum Theil verstrickt hat. Indessen dürfen uns die angeführten Einwände nicht hindern, das Verhältniß von Seele und Körper streng nach den Grundsätzen der leibnizischen Metaphysik zu denken; denn diese Grundsätze liegen fester und sind, wie sich zeigen wird, von höherem Werthe, als jene Zeugnisse, womit sie streiten.

II.

Das Verhältniß von Seele und Körper im Widerspruch mit dem Begriff der Monade.

1. Erklärung aus Leibniz' Lehrart.

Man darf überhaupt nicht gleich jeden Satz oder Ausspruch unseres Philosophen für ein fertiges Dogma ansehen; vielmehr muß man genau beachten, in welchem didaktischen Verhältniß dieser bestimmte Satz oder die Schrift, worin er sich findet, zu der eigentlichen Grundlehre steht. Bei keinem Philosophen ist es wichtiger, den didaktischen Zweck im Auge zu haben, als bei Leibniz. So muß man unterscheiden, ob er in seiner Schrift von dem vollständigen Begriffe der Monade ausgeht oder diesen Begriff erst abzuleiten und auf dem Wege inductiver Darstellung hervorzuheben und zu vervollständigen sucht. Gesetzt, daß die Schrift davon ausgeht und daß ihr schon im Anfange das vollständige Princip der Monade feststeht, so muß unterschieden werden, ob der Philosoph diesen Begriff für sich streng und methodisch entwickelt oder vielmehr die Absicht hat, denselben Andern deutlich zu machen, zu erklären, zu erläutern, durch Beispiele zu veranschaulichen, mit herrschenden Vorstellungen zu vermitteln. Denn ein anderes ist die wissenschaftliche, ein anderes die pädagogische Deutlichkeit. Bei der schriftlichen Verfassung, worin sich

die leibnizische Philosophie befindet, kommt sehr viel darauf an, welchen Charakter ein Schriftstück hat, ob den einer wissenschaftlichen (objectiven) Abhandlung oder den einer brieflichen (persönlichen) Erklärung. Bei einer wissenschaftlichen Abhandlung frägt sich, ob sie den Begriff der Monade auf dem Wege der Induction oder Deduction darstellt, ob sie genetisch oder systematisch verfährt; bei einem Briefe frägt sich, wem er gewidmet ist, an welches Bewußtsein er sich wendet, mit welchen gegebenen Vorstellungen er die Monadenlehre vermitteln möchte, ob mit gewissen philosophischen oder gewissen religiösen Meinungen.

Dabei urtheilen wir nach folgenden Gesichtspunkten. Gesetzt (wie es sehr häufig der Fall ist), die Monade werde inducirt oder aus bekannten Thatsachen abgeleitet, so müssen hier nothwendig Begriffe und Erklärungen gegeben werden, die erst auf dem Wege sind zum wahren Begriff der Monade und also noch nicht auf der Höhe des Princips stehen, die nur bis auf Weiteres gelten, die im Geiste ihres Autors selbst keine letzte, sondern nur eine vorläufige Gültigkeit haben, die daher von uns nicht im absoluten, sondern im relativen Verstande genommen werden müssen. So gilt die „substantia completa“.

Erläuterungen haben nie den Werth von Grundsätzen, und wenn sie diese in irgend einer Weise beeinträchtigen, so bilden sie dagegen niemals endgültige Instanzen. So gilt die „harmonia praestabilita“, angewendet auf das Verhältniß von Seele und Körper. Was Erläuterungen überhaupt nicht vermögen, nämlich Grundsätze zu stören, das vermögen noch weniger Beispiele und Bilder.

Am wenigsten aber können die Grundsätze einer Philosophie gefährdet werden durch eine Vorstellung, welche der Philosoph zu Gunsten eines auswärtigen und fremden Dogmas einführt, als

ein Hülfsmittel, um sein System jenem Dogma zu befreunden oder doch nicht feindlich entgegenzusetzen. Diese Bedeutung hat das „vinculum substantiale".

2. Substantia completa.

Die „substantia completa" hat in der leibnizischen Philosophie relativen Werth: sie gilt als ein Vorbegriff zur wahren Erklärung der Monade, und wenn diese selbst als eine (aus Form und Materie) zusammengesetzte Substanz bezeichnet wird, so soll mit dieser ersten noch unbestimmten Formel nur gesagt sein, daß Form und Materie, Seele und Körper sich ergänzen müssen, um ein Ganzes oder eine Monade zu bilden. Es ist mehr die Ergänzung als die Zusammensetzung, die durch jenen Ausdruck erklärt sein will. So oft nämlich Leibniz den Begriff der Monade inducirt, so geschieht es durch jenen uns bekannten, physikalischen Beweis: er beginnt mit dem Begriffe der zusammengesetzten Substanz oder des Körpers und zeigt dann, wie die Natur des Körpers nicht allein in der Materie bestehen könne, sondern durch Kräfte erklärt werden müsse. Wenn nun der Körper überhaupt als eine zusammengesetzte Substanz gilt, so erklärt Leibniz, daß diese Substanz zusammengesetzt sei nicht aus Corpuskeln, sondern aus Kräften. In dieser Rücksicht und in diesem Zusammenhange redet er allemal von der „substantia completa (substance composée)". Der Ausdruck gilt daher von dem Körper, der im Begriff ist, sich in Monade zu verwandeln; von der Monade, die eben erst aus der Natur des Körpers hervorgeht und darum noch vor der Hand wie ein zusammengesetztes Wesen erscheint*).

*) Vgl. beispielsweise folgende Hauptstellen: De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. pg. 158. Ep. II. ad patrem Des Bosses

5. Harmonia praestabilita.

Die Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, sondern erläutert nur deren metaphysisches Verhältniß. Diese Erläuterung, welche Leibniz in seinen Schriften oft wiederholt und sehr populär gemacht hat, war ohne Zweifel mehr geeignet und bestimmt, Andere über die endgültigen Ergebnisse seiner Philosophie zu belehren, als deren erste Principien in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Sie entspricht dem pädagogischen oder didaktischen Bedürfnisse dieser Philosophie, welche ihre Hauptwahrheiten, gleichsam ihre Summe, den Meisten faßlich machen möchte, da ihre ersten und tiefsten Gedanken in der That nur den Wenigsten zugänglich waren. Denken wir uns Leibniz mit seinem Begriff der Monaden, welche Seelen und Körper zugleich sind, gegenüber einem Zeitbewußtsein, welches von cartesianischen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, so begreifen wir wohl, wie diesem Bewußtsein Leibniz nur mit Hülfe der vorherbestimmten Harmonie deutlich werden konnte. Er kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur eines sind. Die herkömmliche Philosophie kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur einander schlechthin entgegengesetzt sind. Wie wird sich Leibniz dieser gebräuchlichen Vorstellungsweise einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichsam seinen Begriff des Körpers: er läßt den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, wie es den Andern zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was bei ihm das Facit der Rechnung ausmacht, daß zwischen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinstimmung

pg. 436. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. pg. 678. Examen des principes du P. Malebranche. pg. 694.

stattfinde, daß diese Uebereinstimmung in beiden ursprünglich gesetzt sei. Wie hätte er eine solche ursprüngliche Uebereinstimmung anders erklären können als durch die Annahme einer vorherbestimmten Harmonie?

Nachdem Leibniz sein neues System der Natur veröffentlicht hatte, war die erste Frage, die Foucher an ihn richtete: wo bleiben die Körper? Wie können aus immateriellen Kräften jemals ausgedehnte Dinge werden? Hierauf giebt Leibniz die drei Erläuterungen seines Systems, worin er zum erstenmale das Wort „harmonie préétablie" braucht und diese Harmonie zwischen Seele und Körper veranschaulicht durch das bekannte Beispiel der beiden Uhren. Dann wiederholen sich Begriff und Bild besonders in den Schriften, die mit unverkennbarer Absicht auf die gewöhnlichen (cartesianischen) Vorstellungen eingehen und darum den Körper als eine von der Seele verschiedene Substanz gelten lassen oder ihn wenigstens in diesem Sinne behandeln, wenn es sich um die letzte Entscheidung, um das Verhältniß von Seele und Körper selbst handelt. So in der Theodicee, die für eine Fürstin, in der Monadologie, die für einen Prinzen bestimmt war*).

---

*) Vgl. als Hauptstellen: Éclaircissemens du nouveau système de la nature. Op. phil. pg. 131 — 136. Théodicée. Part. I. Nr. 60 — 63. pg. 519. 520. Monadologie Nr. 79. 81.

Feuerbach erklärt sich in einer Anmerkung über die prästabilirte Harmonie in folgender Weise: „die pr. Harm. beruht übrigens bei Leibniz auf einem in ihm noch unausgetilgten Rest von Cartesianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Ursprung, wo er die Differenz zwischen thätiger und leidender, denkender und bewußtloser Seele auf den cartesischen Gegensatz von Denken und ausgedehnter Masse reducirt und nur auf diesen reflectirt. — Ich habe mir alle mögliche Mühe gegeben, der präst. Harm. einen in der Natur ihres Gegenstandes gegrün-

Um dieses Verhältniß zwischen Seele und Körper zu veranschaulichen, entlehnt Leibniz von den Occasionalisten das Beispiel der beiden Uhren, die immer genau denselben Punkt zeigen, und von Jaquelot die Vergleichung der Seele mit einem Herrn, dem der Körper als Automat dient, und nach dessen Befehlen dieser Automat genau, obwohl nur mechanisch, handelt. Zwischen den Vorstellungen des Herrn und den Bewegungen des Automaten ist kein natürlicher Einfluß und dennoch eine vollkommene Uebereinstimmung. Ein großer Künstler nämlich, der alle Befehle des Herrn voraus wußte, hat diese Maschine so verfertigt, daß sie einem unfehlbaren Diener gleichkommt, der genau thut, was sein Herr verlangt. Als Beispiele für die vorherbestimmte Harmonie sind diese Bilder Erläuterungen einer Erläuterung und also noch weiter als diese von dem wahren (metaphysischen) Begriffe des Verhältnisses entfernt. Auch müssen sie in ganz verschiedenem Sinne angewendet werden oder sie verwirren die Anschauung mehr, als sie dieselbe aufklären; denn in dem einen Bilde ist die Seele Maschine, wie der Körper; in dem andern ist sie der Herr, dem die Maschine dient: dort ist die mechanische Uebereinstimmung von Seele und Körper gegründet auf die vollkommene Coordination beider, hier auf die vollkommene Subordination des Körpers*).

Ueberhaupt scheint sich Leibniz in Rücksicht der vorherbestimmten Harmonie, die wir als eine Art Zugeständniß an das cartesianische Zeitbewußtsein betrachten, den Occasionalisten am meisten unter allen frühern Philosophen zu nähern. Darin

beten Ursprung zu vindiciren, aber vergeblich." Ludwig Feuerbach, sämmtl. Werke. Bd. V. Anm. 47. S. 216. 217.

*) Vgl. Second et troisième éclaircissement du nouv. syst. de la nature. Théodicée. Part. I. Nr. 63.

stimmt er mit Malebranche und Geulinx überein, daß zwischen Seele und Körper kein physischer Einfluß stattfinde, welchen Descartes nicht ganz geleugnet und die Scholastiker behauptet hatten. Allein die Occasionalisten erklären die Harmonie zwischen Seele und Körper für ein immerwährendes Wunder, welches ein Deus ex machina in jedem Augenblicke wiederholt und erneuert; Leibniz dagegen sieht in solchen unaufhörlichen Wundern „miracles déraisonnables". Wenn zur letzten Erklärung der Harmonie ein Wunder nöthig ist, so geschieht es nur einmal im Ursprung der Welt, und von da nehmen die Dinge und mit ihnen das Verhältniß von Seele und Körper ihren naturgemäßen Verlauf. So verwandelt Leibniz das übernatürliche Verhältniß in ein natürliches oder das Wunder überhaupt in ein Naturgesetz: es gilt ihm als eine Schöpfung, die sich in dem Augenblicke, wo sie geschieht, in Natur verwandelt. Das Verhältniß von Seele und Körper ist bei Leibniz eine natürliche Ordnung, die nach göttlichen Gesetzen im Ursprung der Dinge gegeben ist und aus eigenen Kräften ihre eingebornen Gesetze erfüllt. Dieser Unterschied zwischen Leibniz und den cartesianischen Psychologen ist größer als ihre scheinbare Verwandtschaft. Bei den letztern wird das Verhältniß von Seele und Körper durch ein Wunder gemacht, welches den Lauf der Natur unterbricht und fortwährend unterbricht; sie entdeckten überhaupt dieses Verhältniß nur im Menschen, darum erschien ihnen der Mensch als Ausnahme von den Dingen, das menschliche Leben als Ausnahme von den Naturgesetzen, und die Frage nach dem Verhältniß von Seele und Körper als ein ausschließlich anthropologisches Problem, welches nicht metaphysisch, sondern bloß theologisch gelöst werden konnte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur jedes Dinges Seele und Körper; die Frage nach ihrem Verhältnisse ist daher hier eine

metaphysische, und es wird in dieses Verhältniß kein anderes Wunder eingeführt, als welches überhaupt der ganzen Natur zu Grunde gelegt wird, welches die Natur schafft, aber die einmal geschaffene in ihrem gesetzmäßigen Gange nie unterbricht. Seele und Körper jedes Individuums befinden sich in einer natürlichen, durch keinen Deus ex machina vermittelten Harmonie; diese unmittelbare Uebereinstimmung ist nur möglich, wenn beide eine natürliche Einheit ausmachen, wenn sie von Natur ein und dasselbe Individuum bilden. Das ist der wahre und neue Gedanke, in welchem sich Leibniz von den früheren Philosophen unterscheidet. Hätte Leibniz diesen Begriff nicht gehabt, so konnte er sich selbst nicht so von den Occasionalisten unterscheiden, wie er es überall gethan hat. Soll nun die natürliche Einheit von Seele und Körper noch weiter erklärt werden, so muß man über die Natur selbst hinausgehen und die erste Ursache der gesammten Weltordnung in Rechnung ziehen. Wird die Natur aus Gott begründet, so muß man die mit der Natur gegebene Uebereinstimmung von Seele und Körper ebenfalls auf Gott als ihren letzten Grund zurückführen. Dieß erklärt der Ausdruck der prästabilirten Harmonie: so lautet der metaphysische Begriff übersetzt in die Sprache der natürlichen Theologie und umgestaltet durch diese Sprache*).

Nämlich die natürliche Theologie, wir müssen diese Bemerkung hier einflechten, hat in der leibnizischen Philosophie eine doppelte Bedeutung: sie vollendet aus philosophischen Gründen, die uns später einleuchten werden, das System der Metaphysik, und sie übernimmt zugleich die Rolle des Pädagogen, der die

*) Vgl. Éclaircissemens du nouv. syst. — Théodicée. Part. I. N. 61. Examen des principes du père Malebranche. Lettre V à Clarke.

schwierigen Begriffe dieser Metaphysik erläutert und ihre Entdeckungen dem gewöhnlichen Verstande zugänglich macht. Leibniz bewegt sich am liebsten, weil am leichtesten und bequemsten, im Gewande der natürlichen Theologie, und so oft er pädagogisch auftritt und die Summe seiner Speculation dem Zeitbewußtsein mittheilt, erscheint er in dieser Gestalt. Die natürliche Theologie leiht seinen speculativen Begriffen für alle Fälle den exoterischen Ausdruck.

Man darf mit gutem Rechte für die leibnizische Philosophie dieselbe Unterscheidung treffen, welche von der aristotelischen gilt: beide sind, was ihre schriftliche Verfassung betrifft, in exoterischer und esoterischer Weise ausgebildet worden. Während aber von dem Stagiriten nur die esoterischen Werke geblieben sind, so sind die Schriften, worin uns die leibnizische Philosophie vorliegt, zum größten Theile exoterisch verfaßt, wie es denn überhaupt in der Natur einer Philosophie liegt, die zur Aufklärung eines Jahrhunderts bestimmt ist, daß sie sich nach Außen wendet und den herrschenden Zeitvorstellungen gegenüber unwillkürlich den exoterischen Charakter annimmt. Diesen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen muß man wohl in Acht nehmen, um scheinbare Widersprüche der leibnizischen Lehre zu erklären. So ist für das Verhältniß von Seele und Körper der esoterische (metaphysische) Begriff die natürliche Einheit, der exoterische (theologische) Ausdruck die vorherbestimmte Harmonie *).

4. Vinculum substantiale.

Was will endlich das „vinculum substantiale", welches Leibniz in seinem Briefwechsel mit dem Pater Des Bosses

*) Vgl. unten Cap. XVII.

als ein Auskunftsmittel ergreift, um seine Philosophie mit einem wichtigen Punkte der katholischen Kirchenlehre auseinanderzusetzen? Sind nämlich die Körper als solche nicht Substanzen, so können sie auch nicht transsubstantiirt werden, so ist das Sacrament nichts Wesenhaftes und die Verwandlung im katholischen Abendmahl ist schlechthin unmöglich. Sie sei ein Wunder! Aber auch als Wunder ist sie nach den Begriffen der leibnizischen Theologie unmöglich, denn diese erlaubt nur solche Wunder, welche die metaphysische Natur der Dinge nicht aufheben. Ist nun vermöge seiner metaphysischen Natur der Körper keine Substanz (sondern Moment der Monade), oder giebt es aus metaphysischen Gründen keine körperliche Substanz, so giebt es auch keine körperliche Transsubstantiation, so giebt es auch als Wunder keine solche Verwandlung. Nicht daß sie in der That stattfinde, sondern daß sie als göttliches Wunder stattfinden könne, diese Möglichkeit allein sucht Leibniz dem gelehrten Jesuiten gegenüber seiner Philosophie abzugewinnen. Damit das Wunder der Transsubstantiation metaphysisch möglich werde, muß es eine körperliche Substanz geben. Es giebt keine körperliche Substanz, so lange der Grund des Körpers lediglich in der Monade besteht. Also muß ein von der Monade unabhängiges Bindemittel eingeführt werden, welches den Körper selbständig macht. Dieses Bindemittel ist eben das vinculum substantiale! Es hat in der leibnizischen Philosophie die Bedeutung einer beiläufigen, für die Grundsätze der Metaphysik vollkommen gleichgültigen Hülfsconstruction, und auch in dem Briefwechsel mit Des Bosses, wo allein diese Hülfsconstruction einiges Ansehen gewinnt, redet Leibniz selbst höchst problematisch von diesem mit der Monadenlehre unverträglichen Begriffe*).

*) Epist. XVIII—XXX. ad patrem Des Bosses.

Das Gesammtresultat ist daher folgendes. Alle Begriffe, welche das metaphysische Verhältniß von Seele und Körper beeinträchtigen, sind entweder solche, welche den wahren Begriff der Monade noch nicht erreichen, sondern erst anstreben, wie die „substantia completa"; oder solche, welche den Begriff erotetisch (cartesianisch) behandeln, wie die „harmonia praestabilita"; zuletzt solche, die nach dem eigenen Geständniß des Philosophen mit dem Wesen der Monade nicht übereinstimmen und ein dem Geiste der Metaphysik fremdes Interesse haben, wie das „vinculum substantiale". Sie gelten mithin sämmtlich nicht in absolutem, sondern in relativem Verstande.

Ich bemerke ausdrücklich, um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, daß ich hier allein das Verhältniß von Seele und Körper im Auge habe, wie es in der Natur jeder einzelnen Monade stattfindet. Es könnte sein, daß sich eine Monade zur andern ähnlich verhält, wie die Seele zum Körper. Allein wir behandeln hier nicht das Verhältniß der Monaden unter einander, sondern allein das der Momente, welches die Natur jeder einzelnen Monade ausmacht. Wenn daher unter den Monaden selbst ein Verhältniß stattfindet, welches dem von Seele und Körper analog ist, so ist hier noch nicht der Ort, davon zu reden*). Was wir gegen die vorherbestimmte Harmonie vorgebracht haben, berührt nicht das Verhältniß zwischen Monaden, sondern nur das Verhältniß zwischen den Momenten jeder Monade.

III.

Das Verhältniß von Seele und Körper im Einklange mit dem Begriff der Monade.

Seele und Körper (Form und Materie) sind die beiden

*) Vgl. unten Cap. VII.

Kräfte, die das Wesen jeder Monade ausmachen. Jede Monade ist demnach ein beseelter Körper. Jeder Körper ist ein mechanisches und jede Seele ist ein lebendiges Wesen: also ist jeder beseelte Körper eine lebendige Maschine. In der Maschine giebt es nur bewegende oder mechanische Kräfte; die Vermögen des Lebens dagegen sind gestaltend und zweckthätig: jede lebendige Maschine ist daher ein nach Zwecken bewegter Körper oder besteht in einem System zweckmäßiger Bewegungen.

Wir können demnach den Begriff der Monade in folgenden Gleichungen aussprechen: Monade (Individuum) = leidende und thätige Kraft = Materie und Form (materia prima und entelechia prima) = Körper und Seele = beseelter Körper = lebendige Maschine = zweckmäßig bewegtes Ganzes.

1. Die Seele als Zweck des Körpers.

Wie verhält sich demnach die Seele zum Körper? Wie sich der Zweck verhält zu der Bewegung, die ihn ausführt. Da nun die Bewegung durch den Körper geschieht, so können wir sagen, die Seele sei der Zweck des Körpers oder die Absicht, in der sich die Maschine bewege. Wir fassen daher den leibnizischen Begriff der Seele genau im aristotelischen Verstande, wonach der Zweck des bewegten Körpers dessen Seele ausmacht. Wenn die Art ein lebendiger Körper wäre, sagt Aristoteles, so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele. Also nicht jeder Zweck, dem ein Körper dienen kann, darf dessen Seele genannt werden. Weil nicht jede Bewegung, die ein Körper ausüben kann, in der eigenen Natur dieses Körpers begründet ist. Nicht was wir mit einem Körper bezwecken, sondern was vermöge seiner Natur jeder Körper *selbst* bezweckt, macht seine Seele: darum ist das Hauen

nicht die Seele der Art, weil diese nicht das (lebendige) Subject, sondern nur das (todte) Instrument jener Handlung ist. So ist die Seele nicht der künstliche, sondern der von Natur dem Körper eingepflanzte und in ihm lebendige Zweck: sie ist der Naturzweck jedes Körpers, die ihm eingeborne, zweckthätige Kraft, die alle seine Theile, alle seine Bewegungen beherrscht und ordnet und auf diese Weise den Mechanismus in Organismus verwandelt. Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers. Wir dürfen mithin den leibnizischen Begriff der Seele so erklären, daß er mit Aristoteles, Plato und Pythagoras übereinstimmt: nach Aristoteles bildet die Seele den Naturzweck oder die Entelechie des Körpers; nach Plato dessen Form oder Idee; nach Pythagoras dessen Maß oder Harmonie. Hier wird in Ansehung der leibnizischen Lehre der Unterschied sehr deutlich zwischen dem metaphysischen Begriff und dessen theologischer Erklärung. Wenn nämlich das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie erklärt sein will, so muß im genauen Verstande des Systems gesagt werden, die Seele sei die Harmonie des Körpers, aber nicht, daß die Harmonie zwischen Seele und Körper, als ob sie verschiedene Substanzen wären, stattfinde. Die Harmonie, welche zwischen Seele und Körper stattfindet, ist vorherbestimmt und folgt aus einem übernatürlichen Grunde; die Harmonie, welche die Seele im Körper ausmacht, folgt aus der Natur jedes Individuums. Von dieser Harmonie ist also die Monade selbst die erste und unmittelbare Ursache, und nur sofern die Monaden durch Gott gesetzt und begründet werden, darf Gott als Schöpfer der in der Monade begründeten Harmonie gelten: er ist davon nicht die directe, sondern die indirecte, nicht die nächste, sondern die entfernte, nicht die unmittelbare, sondern die mittelbare Ursache. Man be-

merke doch, daß in einem ganz andern Sinne Gott Schöpfer der Monaden ist, in einem ganz andern Schöpfer der in jeder Monade enthaltenen Harmonie von Seele und Körper. Die Weltschöpfung nämlich (vorausgesetzt, daß es eine solche giebt) ist bedingt durch eine moralische Nothwendigkeit; das Verhältniß von Seele und Körper durch eine metaphysische. Moralisch nothwendig ist, was aus dem Willen der Vernunft, — metaphysisch nothwendig dagegen, was aus dem Wesen der Dinge folgt. Es möge von dem Willen Gottes abhängen, daß überhaupt Dinge existiren, aber wenn sie existiren, so müssen die Dinge Monaden, so müssen die Monaden beseelte Körper oder lebendige Maschinen sein. So kommt es zuletzt auf den Willen des Mathematikers an, ob er ein Dreieck construirt, oder wenn das Dreieck gegeben ist, so muß es einen Raum einnehmen, so muß dieser begrenzte Raum drei Seiten haben, und in diesem so begrenzten Raume müssen allemal die Winkel gleich sein zwei Rechten. Daß es Dreiecke giebt, davon möge der Grund in der Handlung des Mathematikers gesucht werden; daß aber die Dreiecke so und nicht anders beschaffen sind, davon liegt der Grund allein in ihrem Wesen. So liegt es im Wesen der Monade, einen beseelten (harmonisch getheilten und bewegten) Körper zu bilden; wenn also Gott die Monade erschafft oder in Existenz setzt, so existirt kraft der Monade der beseelte Körper, der mithin nicht nöthig hat, durch eine göttliche Kraft besonders gemacht zu werden. Oder es wäre ebenso überflüssig und vernunftwidrig, als wenn der Mathematiker, nachdem er das Dreieck construirt hat, die Winkel desselben noch besonders zwei Rechten gleich machen müßte.

Aus dem Wesen der Monade folgt, daß die Seele den Zweck (Form und Harmonie) des Körpers bildet. Nun ist der Zweck eines Körpers in allen Theilen und Bewegungen desselben gegen-

wärtig und kann in keiner Weise davon getrennt oder als ein besonderes Wesen gleichsam hypostasirt werden. Bei diesem Verhältniß von Seele und Körper giebt es daher kein Zwischengebiet, auf dem sich ein gegenseitiger, physischer Einfluß (Influxus) oder eine göttliche Vermittlung (Assistenz) geltend machen könnte. Seele und Körper müßten Substanzen sein, damit zwischen ihnen ein solches mittleres Gebiet, ein solcher Spielraum für eine natürliche oder göttliche Wirksamkeit überhaupt möglich wäre. Diese Substanzen müßten gleichartig sein oder die Seele (der Zweck des Körpers) ein ebenso räumliches Ding als der Körper selbst, um gegenseitig einen physischen Einfluß auszuüben; sie müßten entgegengesetzt sein, um eine göttliche Dazwischenkunft einzuräumen und zu bedürfen. Da nun Seele und Körper überhaupt nicht Substanzen sind (weder gleichartige noch entgegengesetzte), so erklärt sich Leibniz im Princip gegen die Vorstellungsart sowohl der Scholastiker und Descartes', welche den physischen Einfluß ganz oder zum Theil behaupten, als der Occasionalisten, welche zwischen Seele und Körper den Deus ex machina wirken lassen. Den Scholastikern zeigt Leibniz, daß Seele und Körper in ihren Functionen vollkommen verschieden seien, daß jene nach Zwecken, dieser nach mechanischen Gesetzen handle, daß von der Seele die Bewegung des Körpers nicht beeinflußt werde weder in ihrer Größe noch auch, wie Descartes gemeint hatte, in ihrer Richtung. Den Occasionalisten zeigt er, wie Seele und Körper eine ursprüngliche Einheit bilden und darum nicht durch ein Wunder, sondern durch ein Naturgesetz übereinstimmen.

2. Der Körper als Mittel der Seele.

Jetzt erst können wir den letzten Ausdruck finden für das natürliche Verhältniß von Seele und Körper. Sind sie der ersten

Bestimmung nach die beiden ursprünglichen Momente in dem Wesen jeder Monade, so müssen wir jetzt berichtigend und ergänzend hinzufügen, daß diese beiden Momente nicht ebenbürtig sind und darum niemals coordinirt werden dürfen. Die Seele bethätigt sich durch den Körper, und wenn auch beide von Natur gleich ursprünglich sind, so sind sie in der Ordnung der Natur nicht von demselben Werthe, sondern sie verhalten sich wie die thätige Kraft zur leidenden oder wie der Zweck zum Mittel. Das Verhältniß von Zweck und Mittel ist ein anderes in der Natur als in der Kunst. In der Kunst nämlich fallen beide auseinander als verschiedene Dinge, die an sich nichts mit einander gemein haben und um vereinigt zu werden, der technischen Kraft des Künstlers bedürfen. Der Künstler setzt sich den Zweck; um diesen Zweck zu verkörpern, sucht er sich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Wesen ist der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorschwebt, ein anderes der todte Stein, dem diese Idee fremd ist. Erst die Arbeit des Künstlers, „des Meißels schwerer Schlag", vermag die harte Masse zu erweichen, das Formlose zu gestalten und im Marmor die künstlerische Idee zu verkörpern. Die Natur dagegen vereinigt in demselben Wesen Zweck und Mittel, und mit dem Zwecke erzeugt sie zugleich das Mittel, wodurch sich dieser Zweck verwirklicht. Wenn die Kunst einen Herkules schaffen will, so muß sie ihre Idee in ein fremdes Material einführen, und das Höchste, das sie erreicht, ist ein ausdrucksvoller aber todter Körper. Wenn die Natur einen Herkules schaffen will, so erzeugt sie zugleich mit dieser Seele diesen Körper und läßt die Seele in leibhaftiger Individualität selbst sich verkörpern. Eben hierin liegt im Vergleiche mit der Kunst die Vollkommenheit der Natur, welche Leibniz so oft hervorhebt: daß diese mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die aus-

führende Kraft selbst in jedem ihrer Wesen vereinigt. Auf diesen Unterschied zwischen Natur und Kunst kommt Leibniz, so oft er von dem Wesen der Maschinen redet. Es ist ein unendlicher Unterschied zwischen den Maschinen, welche die Kunst, und denen, welche die Natur hervorbringt, denn diese sind ins Unendliche getheilt und bewegt, d. h. sie sind lebendig, während jene todt sind. „Die Maschinen der Natur," sagt die Monadologie, „nämlich die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen: darin besteht der Unterschied zwischen Natur und Kunst oder zwischen der göttlichen Kunst und der menschlichen*)." Die Kunst überhaupt verhält sich zu der Natur wie das Abbild zum Urbilde, wie die Nachahmung zum Prototyp, oder wie die Bildsäule des Herkules zu diesem selbst.

3. Die Monade als Entwicklung des Individuums.

In der Natur schließt jeder Zweck das Mittel seiner Verwirklichung in sich als die ihm eingeborne Kraft; so schließt die Seele den Körper in sich als das nothwendige Mittel ihrer Selbstbethätigung. Aber das Mittel hat zu seinem Zweck eine doppelte Beziehung: es setzt ihn voraus als die Bedingung, von der es abhängt, und setzt sich den Zweck vor als eine zu erfüllende Aufgabe, als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne, daß sie ihn zugleich bedingt und vollendet, daß sie ihn zugleich möglich und wirklich

*) Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Monadologie Nr. 64. Op. phil. pg. 710. Vgl. Syst. nouv. Nr. 10. pg. 126.

macht: als die Wirklichkeit (Vollendung) des Körpers oder als dessen Endzweck ist sie Entelechie; als das Vermögen (Bedingung) des Körpers oder als der Grund, woraus die körperlich- Wirksamkeit hervorgeht, ist sie Anlage. Jede Seele existirt zunächst in Form der Anlage; sie soll existiren als wirkliche Individualität. Die Anlage ist die eingehüllte Individualität, das Individuum ist die entfaltete Anlage. Die Entfaltung der Anlage geschieht auf dem Wege der Entwicklung: also besteht die Kraft der Seele, ihre Selbstbethätigung, ihr Leben darin, daß sie ihre ursprüngliche Anlage entfaltet und erfüllt oder, was dasselbe sagt, daß sie ihre Individualität entwickelt. Jede Monade ist ein Individuum, das sich entwickelt. Jede Entwicklung ist durch einen Zweck bestimmt, der in ihrem Grunde angelegt ist, in ihrem Ziele vollendet wird und sich in allen Zwischenstufen fortschreitend bethätigt.

Im Ganzen betrachtet, ist jede Entwicklung zweckmäßig und muß durch Zweckbegriffe erklärt werden. Der einmüthige Zweck oder die Endursache jeder Entwicklung ist die Seele des Individuums. Da nun jede Seele eine bestimmte Individualität ausmacht, diese und keine andere, so muß sie sich ausschließend, also körperlich bethätigen, so muß sie als Körperkraft handeln, und da diese nur mechanisch handeln kann, so ist das Seelenleben nur möglich durch einen Bewegungsproceß, der nach dem Gesetz wirkender Ursachen erklärt sein will. Die mechanische Thätigkeit bildet demnach das nothwendige Mittel in der Entwicklung jedes Individuums; sie ist durch deren Zweck bedingt und auf diesen Zweck gerichtet. Ohne ihn würde sie überhaupt nicht stattfinden. Wenn sie stattfindet, so muß sie nach den Naturgesetzen des Körpers verlaufen, und das Individuum, welches den Zweck seiner Seele mit der Kraft seines Körpers ausführt, handelt in dieser

Rücksicht als reine Maschine. Daher leuchtet ein, daß die körperlichen Acte der Entwicklung auf eine doppelte Weise erklärt werden müssen: als körperliche Acte (Bewegungen) gehorchen sie der Natur des Körpers und müssen mechanisch d. h. „per causas efficientes“ erklärt werden; als Entwicklungsacte gehorchen sie der Natur der Seele, verfolgen sie den Zweck, der die ganze Entwicklung beherrscht, und müssen mithin teleologisch d. h. „per causas finales“ erklärt werden. Ich mache an einem Beispiele anschaulich, wie die körperliche Thätigkeit des Individuums als ein nothwendiges Mittel in dessen Entwicklung gehört und Zwecke erfüllt, wenn sie auch nicht durch Zwecke geschieht. Daß Cäsar den Rubicon überschreitet, macht den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens. Niemand wird leugnen, daß dieses Leben eine Entwicklung ist, worin sich die Seele eines großen Menschen verwirklicht: ohne die Anlagen dieser Seele sind die Zwecke Cäsars, ohne diese Zwecke sein ganzes Leben nicht zu erklären, am wenigsten der Moment, wo er an der Spitze des Heeres die Grenze Italiens überschreitet. Roms Herrschaft zu gewinnen ist der Zweck, der in diesem Augenblick seine Seele erfüllt, den sich Cäsar hier auf das lebhafteste vorstellt, und wie er ihn entschlossen ergriffen hat, so wirft er sich mit dem Ausrufe der Entscheidung in den Strom. Dieser Zweck, sage ich, der eins ist mit der Seele Cäsars, bildet die Endursache, weßhalb er über den Rubicon schwimmt. Aber während er schwimmt, ist seine Thätigkeit rein mechanisch, uud wenn sein Körper nicht die zum Mechanismus des Schwimmens geschickte Maschine wäre, so würden ihm alle Zwecke der Weltherrschaft nichts helfen; er müßte nach dem Gesetze der Schwere untersinken. In diesem Augenblick ist der Welteroberer ein schwimmender Körper, der nach mechanischen Gesetzen handelt und, wenn wir ihn zum Object einer physikalischen Erklärung nehmen, nach mechanischen Ge-

setzen erklärt sein will. Indessen ist der schwimmende Körper und der Welteroberer doch ein und dasselbe Individuum, und man würde seine bedeutungsvolle Handlung wenig verstehen, wenn man den Cäsar im Rubicon nur als ein physikalisches Object betrachten und in dem Welteroberer nichts sehen wollte, als einen schwimmenden Körper. Man erkläre uns doch den *schwimmenden Cäsar!* Wer die Gesetze der mechanischen Bewegung nicht versteht, der kann offenbar das Schwimmen, also auch den schwimmenden Cäsar nicht erklären. Wer *nur* diese Gesetze kennt, Alles nur aus Kräften der Materie ableiten, Alles nur im Zusammenhange mechanischer Causalität betrachtet wissen will, der möge uns den Schwimmer erklären, aber niemals den Cäsar, der über den Rubicon schwimmt. Oder was würde man sagen, wenn auf die Frage, warum Cäsar über den Rubicon geschwommen sei, jemand antworten wollte: weil er schwimmen konnte, weil er Arme und Beine so zu rühren wußte, wie es nöthig ist, um zu schwimmen? Um die That Cäsars zu begreifen, muß man die Seele des Mannes und ihre Zwecke ebenso gut einsehen, als die Natur des Körpers und ihre Gesetze. Das Beispiel erklärt: daß man mit dem Zweckbegriff die Causalität richtig vereinigen müsse, um die Entwicklung des Individuums, d. h. die Natur der Monade vollständig zu erkennen.

IV.

Das Verhältniß der Endursachen und der wirkenden Ursachen.

1. Vereinigung beider.

So löst sich die Frage, welche wir an die Spitze dieser Untersuchung gestellt hatten. Die causae finales verhalten sich zu den causae efficientes, wie die zweckthätige Kraft zur me-

chanischen Kraft, wie das Leben zur Maschine, wie die Seele zum Körper. Diese Verhältnisse sind bei Leibniz völlig gleichbedeutend, so daß wir das eine durch das andre erklären können und müssen.

Seele und Körper sind nicht verschiedene Wesen, sondern die beiden ursprünglichen Kräfte jeder Monade. Wie nun Seele und Körper eine natürliche Einheit oder ein Individuum ausmachen, so bilden Seelenreich und Körperreich nicht verschiedene Welten, sondern ein Universum, eine Ordnung der Dinge, so muß man die beiden Gesichtspunkte der Endursachen und wirkenden Ursachen richtig vereinigen, um dieses Weltsystem vollständig zu erklären.

2. Die Art der Vereinigung.

Innerhalb des Individuums sind aber Seele und Körper nicht einander coordinirte oder ebenbürtige Momente. Das Seelenreich darf daher dem Körperreich nicht coordinirt oder gleichgesetzt werden. Ihr Verhältniß ist bei Leibniz ein andres als bei Spinoza. Bei diesem galt der Grundsatz: „ordo idearum idem est ac ordo rerum," das Seelenreich war eines mit dem Körperreich, weil Denken und Ausdehnung im Grunde der Substanz eines waren, weil das Denken ebenso wie die Ausdehnung nach bloßer Causalität handelte. Dagegen bei Leibniz sind nur die Körper mechanisch, die Seelen zweckthätig; darum muß in dem Verhältnisse beider wohl unterschieden werden, auf welcher Seite die Abhängigkeit von der andern stattfindet *).

*) Dies genüge gegen die Behauptung, welche Moses Mendelssohn in einem seiner Gespräche (Philopon und Neophil) vertheidigt, daß nämlich Spinoza der erste Erfinder jener prästabilirten Harmonie gewesen sei, wodurch Leibniz das Verhältniß von Seele und

Vielmehr schließt die Seele den Körper in sich als Mittel ihrer Entwicklung, und wie jede Entwicklung nach einem bestimmten Zwecke geschieht, von dem sie als Anlage ausgeht, auf den sie als Ziel gerichtet ist, so muß auch das Mittel von diesem Gesichtspunkte abhängig gemacht und daher von dem Körper geurtheilt werden, daß die Seele die Anlage und das Ziel seiner Kräfte bildet.

So ist in der Weltordnung die Körperwelt gleichsam das Mittel, wodurch sich das Seelenreich entfaltet; so ist das Seelenreich die Anlage und das Ziel der Körperwelt, die moralische Welt daher der letzte Zweck der natürlichen*).

In der Welterklärung bildet demnach der Zweckbegriff das ursprüngliche und umfassende Princip, welches den Begriff der Causalität in sich schließt und sich mit diesem in die physikalische Erklärung der Dinge theilt. Der Gesichtspunkt der Teleologie ist auf die ganze Weltordnung gerichtet, auf die Natur als Universum; der Gesichtspunkt der Causalität geht ausschließlich auf die Körperwelt, auf die Natur im engern Sinne: jener ist das metaphysische, dieser das physikalische Princip. Beide schließen sich daher so wenig aus, daß vielmehr die Metaphysik als Quelle der Physik, die zweckthätige Kraft als letzter Grund der bewegenden, als „fons mechanismi", die causae finales als der

Körper erklärt und die er namentlich gegen Bayle zu rechtfertigen gesucht habe. Dies ist ein Irrthum, der Spinoza eben so sehr als Leibniz verkennt. Bei Spinoza ist das Verhältniß von Denken und Ausdehnung nicht Harmonie im eigentlichen Sinne, geschweige denn vorherbestimmte, und bei Leibniz verhält sich die Seele zum Körper anders als bei Spinoza. M. Mendelssohns sämmtl. Werke Bd. I. S. 177 flgd. Vgl. dagegen Joh. Gottfried Herders sämmtl. Werke Bd. VI. Gott. S. 120 flgd.

*) Vgl. Monadologie. Nr. 87. 88. Op. phil. pg. 712.

absolute Begriff, die causae efficientes als der relative angesehen werden müssen. Der Zweck gilt in Rücksicht auf die wirkende Causalität nicht als der nebengeordnete, sondern als der übergeordnete Begriff*).

Dies ist das wahre Verhältniß beider, wie es im Geist und Buchstaben der leibnizischen Philosophie feststeht. Das Reich der Zwecke und das der wirkenden Ursachen, Seelenreich und Körperreich, die moralische und die natürliche Ordnung der Dinge oder, wie sich Leibniz bisweilen ausdrückt, „Moralismus und Mechanismus" sind nicht verschiedene Welten, eben so wenig als Seele und Körper verschiedene Wesen sind. Sonst hätte Leibniz niemals die Physik auf die Metaphysik gründen, niemals die Zweckbegriffe auf die Natur anwenden, niemals die moralische Welt als den Zweck der natürlichen ansehen können. Will man diese Auffassung von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper widerlegen, so wird man beweisen müssen: 1) daß nach Leibniz Seele und Körper sich anders verhalten, als Finalursache und wirkende Ursache, als moralische und natürliche Welt, 2) daß die moralische Welt nicht der innere Zweck der natürlichen sei.

3. Die oberste Geltung des Zweckbegriffs.

Gerade im Zweckbegriff entdeckt Leibniz den Coincidenzpunkt der natürlichen und moralischen Welt. Auf diese Entdeckung gründet sich die deutsche Aufklärung. Weil der Zweck ein Naturbegriff ist, darum läßt sich aus natürlichen Begriffen das Reich der Zwecke, also Moral und Religion erklären. Darum kann dieses System, was die frühern, namentlich die Lehre Spinoza's,

*) Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium Nr. II. Op. phil. pg. 678.

nicht vermocht haben, eine natürliche Moral, eine natürliche Theologie begründen und so die Schätze heben, welche den eigentlichen Reichthum der deutschen Aufklärung bilden, zugleich die Tiefe und die Oberfläche dieser philosophischen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts. In jener Abhandlung, der wir mit Vorliebe folgen (über das Wesen der Natur und die natürlichen Kräfte und Handlungen der Dinge), sagt Leibniz: „der Zweckbegriff ist nicht bloß zur Tugend und Frömmigkeit in der Sittenlehre und natürlichen Theologie nützlich, sondern auch selbst in der Physik, um deren verborgene Wahrheiten aufzufinden und zu enthüllen*)." — „Anstatt die Zweckbegriffe auszuschließen," schreibt Leibniz an Bayle, „muß man vielmehr Alles daraus in der Physik ableiten. Das hat schon Socrates im platonischen Phädon mit bewunderungswürdiger Weisheit bemerkt, wenn er gegen den Anaxagoras und die andern zu materialistisch gesinnten Philosophen redet, die wohl einsehen, daß es ein intelligentes Princip über der Materie geben müsse, dieses Princip aber in ihrer philosophischen Welterklärung selbst nicht zur Anwendung bringen. „„Das ist"" (sagt Socrates), „„als ob Jemand von mir sagen wollte: Socrates sitzt im Gefängniß und erwartet den Giftbecher, er ist nicht fort zu den Böotiern oder andern Völkern, wohin er sich hätte retten können! Warum? Weil er Knochen, Muskeln, Sehnen hat, die sich so biegen können, wie es nöthig ist, um zu sitzen. Bei den Göttern! diese Knochen und Muskeln würden nicht hier sein, wenn nicht meine Seele geurtheilt hätte, daß es des Socrates würdiger sei, zu leiden, was die Gesetze seines Vaterlandes befehlen**).""

*) De ipsa natura etc. Nr. 4. Op. phil. pg. 155.

**) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature (1687). Op. phil. pg. 106. Vgl. Lettre à l'abbé Nicaise (1697) pg. 139.

Fünftes Capitel.

Die Monade als Entwicklung.

Mit dem vollständigen Begriff der Monade, den wir auf genetischem Wege gewonnen und in der Einheit von Seele und Körper ausgemacht haben, befinden wir uns auf dem Höhepunkte der leibnizischen Metaphysik. Von hier aus betrachten wir das Weltsystem, welches aus jenem Principe nothwendig folgt. Da nämlich jedes Ding Monade ist, so begründet der vollständige Begriff der Monade unmittelbar die Einsicht in die Natur und Ordnung aller Dinge. In folgendem Gedankengange hat sich uns der Begriff der Monade ergeben, entwickelt, vervollständigt. Jeder Körper ist vermöge seiner Natur Kraft, jede Kraft ein thätiges Subject, jedes Subject eine Individualität d. h. eine selbstthätige und zugleich beschränkte Substanz oder eine Monade. Jede Monade ist mithin thätige und beschränkte Kraft: die thätige Kraft, für sich betrachtet, ist Seele oder Lebensprincip; die beschränkte Kraft, für sich betrachtet, ist oder erscheint als Körper und zwar als kräftiger (dynamischer) Körper d. h. als eine von Natur getheilte und bewegte Materie oder als Maschine. Da nun jede Monade eine untheilbare Einheit bildet, so müssen in jedem Wesen Seele und Körper untrennbar vereinigt sein, so muß jede Monade einen beseelten Körper, eine lebendige Maschine

oder eine bestimmte Entwicklung ausmachen, deren Zweckursache in der Seele, deren Mittelursache (mechanische Ursache) im Körper besteht.

Dies sind die einfachen Grundsätze, aus denen sich die gesammte leibnizische Monadologie ergiebt: alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind Substanzen oder Monaden; jede dieser Substanzen ist ein beseelter Körper, jeder beseelte Körper ist ein Individuum, welches sich entwickelt.

I.

Die ursprünglichen Kräfte.

1. Die Ewigkeit der Naturkräfte.

Schöpfung und Vernichtung.

Wenn die Kräfte Substanzen sind, was folgt daraus? Daß sie ursprünglich bestehen und also aus natürlichen Elementen weder abgeleitet noch in dieselben jemals aufgelöst werden können. Auf dem Wege der Natur können Substanzen weder entstehen noch vergehen; denn was entsteht, muß aus gewissen Bedingungen hervorgehen, von denen es abhängt; aber ein abhängiges Dasein ist nicht substanziell. Die Substanzen der Natur sind so wenig abgeleitet und bedingt, daß sie vielmehr die Urwesen bilden, aus denen in der Natur Alles abgeleitet, wodurch Alles bedingt werden muß. Darum sind die wirkenden Naturkräfte oder Monaden ursprünglich und unzerstörbar: es giebt in ihnen weder eine natürliche Entstehung noch einen natürlichen Untergang; sie existiren im Ursprunge der Welt und bestehen bis an deren Ende; sie sind daher in demselben Maße ewig als die Welt selbst. Es giebt keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Act, der im Stande wäre, Monaden zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn sie dennoch entstehen und vergehen, so muß

es geschehen durch einen übernatürlichen Act, durch eine göttliche Kraft, welche die gesammte Welt (alle Monaden) hervorzubringen und zu zerstören vermag. Nur die göttliche Kraft ist im Stande, aus Nichts Etwas hervorzubringen, in Nichts Etwas wieder aufzulösen. Die natürliche Kraft dagegen kann nur entwickeln, was ursprünglich in ihr enthalten ist: sie verändert das ursprünglich Gegebene (ihre Anlage), aber sie vermag es weder zu erzeugen noch zu vernichten. Innerhalb der Natur giebt es nur Entwicklung; innerhalb der Entwicklung giebt es weder Schöpfung noch Vernichtung; Schöpfung und Vernichtung übersteigen daher die Gesetze der Natur und gelten in diesem Sinne als Wunder. Es bleibe zunächst dahingestellt, ob solche Wunder möglich sind oder nicht, denn vorderhand sehen wir nur, was aus den Monaden folgt, aber nicht, woraus diese selbst folgen. Gesetzt, das Wunder sei möglich, so muß es höhere Kräfte als die natürlichen geben; gesetzt, das Wunder sei nothwendig und geschehe nach gewissen Gesetzen, so müssen diese Gesetze die natürlichen übertreffen, und es muß eine uns noch verborgene Nothwendigkeit geben, welche höher ist als die metaphysische. „Jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit bildet," sagt Leibniz in seinem neuen Systeme der Natur, „kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Monaden nur durch Schöpfung (création) anfangen und nur durch Vernichtung (annihilation) enden können*)."

*) Système nouveau. Nr. 4. Op. phil. pg. 125. Vgl. Monadologie. Nr. 6. pg. 705. De origine monadum puto, me jam fixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatorum. Ep. ad Fardellam (1697). Op. phil. pg. 145.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde —

Weil nämlich die Substanzen untheilbar sind, darum können sie weder zusammengesetzt noch aufgelöst werden. Weil in der Natur Alles durch Zusammensetzung entsteht und durch Auflösung oder Trennung vergeht, darum können die Monaden in der Natur weder entstehen noch vergehen; sie sind, wie sich Leibniz in jenem Briefe an Arnauld ausdrückt, „ingénérables et incorruptibles"*).

2. Die constante Größe aller bewegenden Kräfte.

Das Kräftemaß. (Leibniz und Descartes.)

Wenn die Monaden ewig sind, was folgt daraus? Daß sie alle zugleich im Ursprunge der Welt existiren, daß in Rücksicht ihrer Ursprünglichkeit keine Monade eine Priorität vor der andern hat; daß diese Summe des Universums ewig dieselbe bleibt. Wie jede einzelne Monade sich auch entwickle, welche Ordnung in allen stattfinde: es ist unmöglich, außer durch ein Wunder, daß eine neue Monade erzeugt oder eine vorhandene vernichtet werde; daß der Weltinhalt sich vermehre oder vermindere; daß der Inbegriff aller Dinge zunehme oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieselbe, und da jede dieser Kräfte zugleich eine körperliche oder bewegende ist, so muß in Rücksicht der Körperwelt erklärt werden, daß die Summe aller bewegenden Kräfte constant bleibe,

---

à toutes monades. Lettre à Mr. Des Maizeaux. pg. 676. Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut desinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. pg. 678.

*) Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pg. 107. Statuo — monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. III. pg. 466.

daß sich in der Natur dieselbe Größe der bewegenden Kraft, aber keineswegs, wie Descartes und seine Schüler meinen, dieselbe Größe der Bewegung erhalte. Hier erklärt sich jener berühmte physikalische Streit, der über das Maß der bewegenden Kräfte zwischen den Cartesianern und Leibniz geführt wurde. Man muß bis an den Ursprung der Bewegung zurückgehen, um den Hauptpunkt der Streitfrage und deren metaphysische Bedeutung zu begreifen, welche Leibniz immer hervorhebt, so oft er die Sache berührt. Das Princip aller Bewegung sei die bewegende Kraft. Descartes findet die erste bewegende Kraft jenseits der körperlichen Natur in Gott, Leibniz dagegen entdeckt sie in der Natur der Körper selbst. Aus dieser Verschiedenheit in der physikalischen Grundanschauung erklärt sich, daß die Naturgesetze der Bewegung von beiden verschieden ausgelegt werden. Bei Descartes nämlich wird jeder Körper durch fremde Kraft oder von Außen bewegt, er pflanzt diese Bewegung äußerlich fort, und bei jedem Zusammenstoße zweier Körper verliert der eine immer so viel von der eigenen Bewegung, als er dem andern mittheilt: darum bleibt im Ganzen die Größe der Bewegung immer dieselbe. Dies folgt einfach aus der bloß räumlichen Natur des Körpers. Bei Leibniz dagegen ist der Körper seiner Natur nach nicht bloß geometrisch, sondern dynamisch, nicht bloß Größe, sondern physikalische Kraft. Darum erhält sich die Kraft in der körperlichen Bewegung, darum ist das Constante innerhalb der bewegenden Natur die Größe der Kraft oder die Summe der bewegenden Kräfte. Es handelt sich um die Schätzung dieser Größe. Auf diese einfache Frage führt sich der Streit zurück zwischen Leibniz und den Cartesianern.

Die Wirkung jeder bewegenden Kraft besteht darin, daß sie einen Körper in Bewegung setzt, daß sie eine gewisse Masse in

einer gewissen Zeit durch einen gewissen Raum forttreibt. Das Verhältniß von Raum und Zeit in der Bewegung ist die Geschwindigkeit. Also läßt sich von jeder Kraft sagen, daß ihre vollständige Wirkung oder das Maß, wodurch wir sie schätzen, eine mit gewisser Geschwindigkeit bewegte Masse sei. Mit andern Worten, die Größe jeder bewegenden Kraft ist gleich einem Product aus zwei Factoren, deren einer die Masse, deren anderer die Geschwindigkeit ist. Es handelt sich darum, dieses Product zu bestimmen. Nach Descartes ist das Maß der bewegenden Kraft das Product der Masse in die *einfache* Geschwindigkeit. Prüfen wir, ob dieser Satz sich bewährt, ob er mit den wirklichen Bewegungen in der Natur übereinstimmt?

Wenn zwei Kräfte dasselbe leisten, so sind sie offenbar einander gleich, so müssen auch ihre Maße gleich sein, oder es muß nach dem Satze Descartes' das Product der Masse in die Geschwindigkeit bei der einen gleich sein dem Product der Masse in die Geschwindigkeit bei der andern.

Um die Leistung einer Kraft rein darzustellen, setzen wir den Körper in freie Bewegung; er bewege sich nicht durch den Stoß, sondern aus eigener Kraft, sei es, daß er von einer gewissen Höhe herabfalle oder zu einer gewissen Höhe emporsteige. Die Leistung einer solchen Kraft besteht darin, daß sie einen Körper von so großem Gewicht zu einer Höhe von so viel Fuß erhebt; sie ist also gleich dem Product der Masse in die Höhe. Sind diese Producte gleich, so sind die Leistungen, also die Kräfte, gleich.

Setzen wir, daß ein Körper von vier Pfund zu einer Höhe von einem Fuß emporsteige, so ist hier das Product der Masse in die Höhe oder die Leistung des Körpers gleich vier. Ein Körper von einem Pfunde leistet mithin dasselbe, wenn er vier Fuß

hoch steigt. In beiden Fällen sind die Producte der Massen in die Höhen gleich vier, also sind die Kräfte gleich. Mithin müssen nach Descartes die Producte der Massen in die Geschwindigkeiten in beiden Fällen gleich sein. Die Masse, welche von der ersten Kraft einen Fuß hoch gehoben wird, ist vier; die Geschwindigkeit, womit sie diese Höhe erreicht, sei eins: so ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit gleich vier. Die Masse, welche von der zweiten Kraft vier Fuß hoch gehoben wird, ist eins: wie groß muß ihre Geschwindigkeit sein, wenn Descartes Recht hat? Sie müßte offenbar gleich vier sein. Nach Descartes müßte dieselbe Kraft, die vier Pfund einen Fuß Höhe in einem Moment erreichen läßt, vier solcher Momente brauchen, um ein Pfund vier Fuß hoch zu heben. Oder es müßten sich nach Descartes in der freien Bewegung der Körper die Räume wie die Zeiten verhalten. Dies aber widerspricht dem bekannten von Galilei entdeckten Gesetze: daß sich hier die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten. Dieselbe Kraft, welche vier Pfund einen Fuß in einem Momente hebt, wird ein Pfund vier Fuß hoch steigen lassen (nicht in vier sondern) in zwei Momenten, und in vier solcher Momente wird sie den Körper sechszehn Fuß hoch erheben. Diese Thatsache kann Descartes mit seiner Schätzung der Kräfte nicht begreifen. Er müßte sagen: sind die Producte der Massen in die Geschwindigkeiten gleich, so müssen auch die Kräfte und die Leistungen gleich sein. Wenn ein Körper von vier Pfund mit der Geschwindigkeit eins steigt und ein Körper von einem Pfund mit der Geschwindigkeit vier, so müssen diese gleichen Kräfte dasselbe leisten: wenn daher die erste Kraft das viermal größere Gewicht einen Fuß hoch hebt, so muß die andere das viermal kleinere vier Fuß hoch heben. Aber in Wahrheit hebt sie es (in vier Graden Geschwindigkeit) sechszehn Fuß hoch: also leistet sie in der Natur

das Vierfache von dem, das sie nach Descartes leisten sollte. Die Leistung verhält sich zur Geschwindigkeit nicht, wie vier zu vier oder wie eins zu eins, sondern wie sechszehn zu vier, oder wie 4^2 zu 4 d. h. wie das Quadrat zur Wurzel. Die Leistungen verhalten sich überhaupt, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten*). Das wahre Maß der Kräfte ist nicht das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit: das ist die wahre Größe der Kraft, die sich in der Welt unverändert erhält**).

Man könnte einwenden, daß diese leibnizische Formel, so einleuchtend und begründet sie sei, doch nicht ohne Ausnahme von allen Kräften, allen Bewegungen gelten dürfe, daß sie nur das Gesetz der lebendigen Kräfte, der freien Bewegungen ausdrücke und hier allein das cartesianische Gesetz siegreich widerlege. Indessen müsse das letztere nicht vollkommen umgestoßen, sondern nur eingeschränkt und durch das leibnizische mehr ergänzt, als geradezu ungültig gemacht werden. Leibniz selbst habe genau unterschieden zwischen der todten und der lebendigen Kraft, zwischen dem Körper, der nach Bewegung strebt, und dem wirklich bewegten Körper. Lebendig sei die bewegende Kraft, wenn sich der Körper wirklich bewege, wie im Fallen, Steigen, Stoßen; todt dagegen, wenn der Körper die Bewegung anstrebe oder erleide, wie im Druck, in der trägen Schwere, im Gestoßen-

*) Ainsi les actions sont comme les quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 193.

**) — je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Théod. Part. III. Nr. 345. pg. 604. Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pg. 108. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 11. pg. 716.

werden; die lebendige Kraft ist in thätiger Bewegung, die todte im Zustand der Trägheit und Ruhe. So könnte für die letztere das cartesianische Kräftemaß der einfachen Geschwindigkeit gelten, für die erste dagegen die leibnizische Formel, wonach die Größe der Kraft dem Quadrat der Geschwindigkeit gleichkommt.

Auf diese Weise suchte Kant in einer seiner ersten Schriften jenen cartesianisch-leibnizischen Streit zu schlichten. Er unterschied zwischen dem mathematischen und physischen Körper; er setzte diesen Unterschied nicht in eine graduelle, sondern qualitative Differenz d. h. in eine Eigenschaft, die dem physischen Körper zukommt und dem mathematischen fehlt. Der physische Körper ist ihm „ein Ding von ganz anderm Geschlechte" als der mathematische, denn bei jenem ist die bewegende Kraft immanent und darum lebendig, während sie bei diesem in einer äußern Ursache liegt. Der mathematische Körper wird bewegt, der physische bewegt sich selbst; oder die Bewegung des einen ist unfrei, die des andern frei; die Kraft der unfreien Bewegung kommt der einfachen Geschwindigkeit gleich, die der freien dem Quadrate der Geschwindigkeit*).

Indessen einen solchen qualitativen Unterschied zwischen todter und lebendiger Kraft macht Leibniz nicht. Er unterscheidet sie wohl, aber nicht als verschiedene Geschlechter, sondern so, daß die todte Kraft als eine Species oder als ein besonderer Fall der lebendigen gilt. Denn es giebt keinen Körper, dem jede eigene Kraft fehlt, es giebt in Wirklichkeit keinen rein geometrischen Körper: dieses Argument erhebt Leibniz im Princip gegen die

*) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Hauptst. III. §§. 115, 120, 124. [Immanuel Kants Werke, Gesammtausgabe von Hartenstein, Bd. VIII. S. 158 flgd.] Vgl. Bd. III dieses Werks. Buch I. Cap. IV. S. 121—125.



Lehre Descartes'. Jeder Körper ist immer bewegt, auch im Zustande der Ruhe; die bewegende Kraft ist immer lebendig, auch im Zustande der Trägheit: darum sind Bewegung und Ruhe nicht Gegensätze, sondern graduelle Differenzen. Wären sie Gegensätze, so könnte kein Uebergang von der einen zur andern stattfinden, oder dieser Uebergang müßte durch einen Sprung gemacht werden, der dem Naturgesetz widerstreitet. Also werden wir die Ruhe betrachten als unendlich kleine Bewegung, die Trägheit als unendlich kleine Thätigkeit, die todte Kraft als die lebendige Kraft im Beginn, als den ersten Grad derselben oder als ihr „Element (vis elementaris)". Nun wird das Gesetz, welches für die Bewegung als solche gilt, natürlich auch gelten müssen für die unendlich kleine Bewegung: „das Gesetz der Ruhe," sagt Leibniz, „muß angesehen werden als ein besonderer Fall (comme un cas particulier) des Gesetzes der Bewegung." Das Maß, wodurch wir die lebendige Kraft schätzen, nämlich das Quadrat der Geschwindigkeit, gilt auch für das Element der lebendigen d. i. für die todte Kraft.

Ueberhaupt müssen alle Gegensätze der Natur aufgehoben werden in dem Gesetz der continuirlichen Veränderung, und jede continuirliche Veränderung enthält den Begriff des unendlich Kleinen als ihr Element. Wenn sich Größen continuirlich verändern, wie z. B. die Curven, so geschieht diese Veränderung durch unendlich kleine Differenzen. Die continuirliche Größenveränderung führt daher nothwendig auf den Begriff des Differentials und damit auf die Differentialrechnung, von deren Erfindung wir oben gehandelt haben*). So kann z. B. die Parabel als eine Ellipse angesehen werden, worin der eine Brennpunkt

*) Vgl. oben Cap. VII. Nr. II. 3. S. 161 flgd.

unendlich weit von dem andern entfernt ist, d. h. als eine Figur, die sich zuletzt von der Ellipse um eine unendlich kleine Differenz unterscheidet; so ist die Ruhe eine unendlich kleine Geschwindigkeit oder eine unendlich langsame Bewegung; so die Gleichheit eine unendlich kleine Ungleichheit u. s. f. Mit einem Worte: die Gegensätze der Natur verschwinden in dem Begriff des unendlich Kleinen (unendlich kleine Differenzen). Auf diesem Begriff beruht das Gesetz der Continuität, auf diesem die Möglichkeit der Entwicklung*).

5. Die allgegenwärtigen Kräfte.

Weder Vacuum noch Chaos.

In den Monaden ist alle Wirklichkeit enthalten: alle Seelen und Körper. Außer ihnen ist nichts in der Welt. Es giebt daher keine körperliche Ausdehnung, keinen leeren Raum oder kein Vacuum in der Körperwelt.

Jeder Körper ist von Natur Maschine d. h. eine unendlich getheilte und bewegte Materie: mithin ist die Materie überhaupt (da sie nur in und durch Körper besteht), ins Unendliche getheilt und bewegt von natürlichen, ursprünglichen Kräften. Wie es keinen leeren Raum giebt, so giebt es nirgends unfruchtbare, todte, formlose Materie. Wie in der Natur kein Vacuum möglich ist, eben so unmöglich ist ein Chaos.

Jede Maschine ist von Natur belebt, weil jeder Körper beseelt ist. Es giebt weder seelenlose Körper noch körperlose Seelen. Wo Materie ist, da ist Körper, da ist Bewegung und Kraft, da ist Leben und Seele. „Jeder Theil der Materie," sagt Leibniz in der Monadenlehre, „läßt sich betrachten wie ein Garten

*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. pg. 105.



voller Pflanzen, wie ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder ein solcher Garten, wieder ein solcher Teich. Und wenn auch Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fisch ist, so sind diese Zwischenreiche doch mit demselben Leben erfüllt, nur daß dieses Leben meistens zu fein ist, um unsern Sinnen wahrnehmbar zu sein. So giebt es nichts Rohes, Unfruchtbares, Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer in der verworrenen Anschauung, wie etwa ein Teich erscheint, worin man aus der Ferne das verworrene Getriebe der Fische wahrnimmt, ohne diese selbst zu unterscheiden*)."

II.

Das ursprüngliche Leben.

1. Die Individualität des beseelten Körpers.

Keine Metempsychose.

Weil jede Monade ein beseelter Körper ist, darum können die Seelen niemals getrennt von den Körpern gedacht werden noch umgekehrt die Körper getrennt von den Seelen. Diese sind ihrer Natur nach nie bloße Seelen oder reine Geister, wie bei Descartes; jene nie bloße Körper. Aber die Monade ist nicht allein ein beseelter Körper, sondern sie ist vermöge ihrer Individualität dieser beseelte Körper. Darum ist diese Seele nur mit diesem Körper vereinbar und wirklich vereinigt, und so wenig sie ohne Körper existiren kann, eben so wenig kann sie in

*) Monadologie. Nr. 67, 68, 69. pg. 710. — Toute la nature est pleine de vie. Principes de la nature et de la grâce Nr. I. pg. 714.

jedem beliebigen Körper wohnen oder etwa alle durchwandern. Es giebt daher bei Leibniz keine Metempsychose oder Seelenwanderung: eine Vorstellungsweise, die sich mit dem Begriff der psychischen Individualität nicht verträgt. Der strenge Begriff der Individualität, wie ihn Aristoteles und Leibniz als Entelechie gedacht und der Philosophie zu Grunde gelegt haben, schließt die Seelenwanderung aus: eine Menschenseele kann nicht in einem Thierkörper, die Thierseele kann nicht in einer Pflanze wohnen, eben so wenig als das Flötenspiel in einem Amboß. „Was die Seelenwanderung betrifft," sagt Leibniz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens, „so bin ich weit entfernt von dieser Lehre des Pythagoras, die einst van Helmont der Jüngere und einige Andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, daß nicht bloß die Seele, sondern sogar dasselbe Individuum fortdauert*)."

2. Der Ursprung der Seelen und Formen.

Weder Eduction noch Traduction.

Jede Seele hat daher ihren eigenthümlichen Körper, mit dem zusammen sie ein lebendiges Wesen ausmacht**). Wie aber entsteht das lebendige Wesen? Oder da alle lebendigen Wesen beseelte Körper sind, da zum Leben die Verbindung von Seele und Körper nothwendig gehört: wie kommt die Seele in den Körper? Die Frage betrifft mithin den Ursprung der Seelen, überhaupt den Ursprung der Formen, da jede Seele eine bestimmte Form ausmacht. Hier läßt sich eine doppelte Erklärung denken, vor-

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 431.

**) Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. pg. 714.



ausgesetzt nämlich, daß eine Ableitung der Seelen oder Formen überhaupt möglich ist. Entweder wird der Ursprung der Seele in den Körper oder in andere Seelen gesetzt, wenn man nicht etwa zu der übernatürlichen Auskunft greift, wonach die Entstehung jeder Seele eine besondere göttliche Schöpfung erfordert, so daß der von Naturkräften hervorgebrachte Körper seine Seele unmittelbar von Gott empfängt. Die natürliche Erklärungsweise hat zwei Wege: sie behauptet entweder die Theorie der Eduction, welche die Seele aus der Materie ableitet, wie etwa aus dem Marmorblock eine Figur gemacht wird, oder die der Traduction, welche die Seelen aus anderen Seelen entstehen läßt auf dem Wege der Mittheilung, die im Augenblick der Zeugung stattfindet, wie sich etwa an einem Feuer ein neues entzündet. Indessen sieht man leicht, wie beide Vorstellungsweisen unvermögend sind, den Ursprung der Seele zu erklären. Die Eduction hebt die Ursprünglichkeit der Seele auf, indem sie dieselbe aus dem Körper herleitet; die Traduction dagegen, indem sie die Entstehung der Seele aus andern Seelen ableitet, setzt voraus, was sie eben erklären sollte, nämlich das Dasein und den Ursprung der Seelen. Auch muß sie, damit aus einer Seele eine neue entstehen könne, der Seele überhaupt ein Vermögen der Mittheilung zuschreiben, welches mit dem wahren Begriffe der Individualität und Eigenthümlichkeit streitet. Wenn die Seele nicht getheilt werden kann, wie kann sie mitgetheilt werden? Wenn sie ihrem Wesen nach untheilbar ist, wie soll sie mittheilbar sein? So verfehlen beide Erklärungsweisen die wahre Natur der Seele, indem sie sich bemühen, deren Ursprung darzuthun: die Eduction verneint die Ursprünglichkeit (metaphysische Priorität) der Seele und macht aus der nothwendigen, substantiellen Form des Körpers eine zufällige und accidentelle; die Traduction setzt den Ur-

sprung der Seele voraus und verneint deren Untheilbarkeit und Individualität, indem sie andere daraus ableitet *).

3. Der Ursprung des Lebens.

Keine generatio aequivoca. Die Präformation.

Zuletzt gilt in diesen und allen ähnlichen Theorien eine Voraussetzung, welche Leibniz im Principe bestreitet: daß nämlich überhaupt die Seele abgeleitet werden könne. Jede Seele ist ursprünglich; sie folgt weder aus dem Körper noch aus andern Seelen. Worin besteht der ursprüngliche Zustand jeder Seele? Da die Seele niemals ohne Körper sein kann, so ist auch ihr ursprünglicher Zustand nicht körperlos. Da jeder beseelte Körper lebendig ist, so ist schon in ihrem Ursprung die Seele eine lebendige Individualität. Mit der Seele ist zugleich ihr Körper gegeben, also ein bestimmter Lebenszustand, worin sich von Anfang an jede Monade befindet. Daher ist das Leben eben so ursprünglich als die Seele und kann eben so wenig als diese aus mechanischen Bedingungen abgeleitet werden. Wir dürfen nicht sagen, das Ursprüngliche sei die Seele allein, die unter gewissen Bedingungen, gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen, einen Körper annehme und auf diese Weise ins Leben trete. Wir dürfen noch weniger sagen, das Ursprüngliche sei der Körper allein, der unter gewissen Bedingungen lebendig werde oder Lebendiges aus sich hervorgehen lasse. Die letztere Ansicht wäre die sogenannte „generatio aequivoca", die das Lebendige aus dem Leblosen, das Organische aus mechanischen und chemischen Kräften ableitet. Das Leben selbst ist ursprünglich.

Worin besteht nun der ursprüngliche Lebenszustand jedes In-

*) Vgl. Théod. Part. I. Nr. 86—90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. pg. 179.



dividuums? Die erste Form der Seele, so erklärten wir früher, sei die Anlage des Körpers. So existirt das Individuum zuerst in der Form der Anlage. Aber setzen wir hinzu, um die leibnizische Ansicht genau zu treffen, daß in dieser elementaren Anlage das ganze Individuum bereits enthalten ist, daß diese Anlage nicht etwa bloß den Körper des Individuums in sich begreift, der erst später, etwa im Acte der Zeugung, die Seele empfängt, sondern daß die Anlage schon den beseelten Körper selbst ausmacht; daß sie nicht etwa den formlosen Stoff bildet, woraus ein Individuum werden kann, sondern daß sie selbst dieses Individuum ist. Nur ist in seiner Anlage das Individuum noch nicht ausgebildet, sondern erst vorgebildet oder präformirt. Die Anlage ist die Präformation des Individuums, und da die Form allemal das bestimmte Dasein, die Existenz eines Wesens ausdrückt, so können wir sagen, die Anlage sei die Präexistenz des Individuums. Jedes Individuum präexistirt in seiner Anlage. Eben diese Anlage macht seinen ursprünglichen Lebenszustand. „Die Philosophen," sagt Leibniz in der Monadologie, „haben sich viele Schwierigkeiten gemacht mit dem Ursprunge der Formen, Entelechien oder Seelen. Indessen haben gegenwärtig genaue Untersuchungen, angestellt mit Pflanzen, Insecten und Thieren, zu dem Ergebnisse geführt, daß die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulniß hervorgehen, sondern allemal aus Samen (semences), worin ohne Zweifel schon eine Präformation vorhanden war; so hat man geurtheilt, daß in dieser Anlage nicht bloß der organische Körper vor der Zeugung existirte, sondern auch eine Seele in diesem Körper, mit einem Worte das Individuum selbst, und daß vermittelst der Zeugung dieses Individuum nur fähig gemacht werde zu einer großen Formumwandlung (transformation), um ein Indi-

viduum anderer Art zu werden. Man sieht selbst etwas Aehnliches außerhalb der Zeugung, wie wenn die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden *)."

4. Die ursprünglichen Individuen oder Samenthiere.

Die Anlage jedes lebendigen Körpers ist selbst ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Ist das Individuum ein thierischer Organismus, so ist seine Anlage oder der Same, aus dem es hervorgeht, selbst ein Samenthier. Aus diesen ursprünglich gegebenen Samenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entsteht alles animalische Leben, auch das menschliche. Die Samenthiere bedeuten, daß der thierische Same an und für sich Organismus oder Individuum ist, daß mithin das thierische Individuum nicht gezeugt, sondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwicklung fähig gemacht wird. In dieser Annahme, welche die Grundrichtung seiner Philosophie verlangt, wurde Leibniz unterstützt durch die Erfahrungswissenschaft seiner Zeit, welche damals in holländischen Physiologen, namentlich Leeuwenhoek, die Existenz der Samenthiere mikroskopisch entdeckte. Damit verbindet sich die andere Hypothese, daß vermittelst der Zeugung einige dieser Samenthiere nicht bloß zu weiterer, sondern zugleich zu höherer Lebensentwicklung disponirt und auf diesem Wege in eine höhere Ordnung der lebendigen Wesen eingeführt werden. „Die Thiere," heißt es in der Monadologie, „deren einige sich zu der Stufe der höchsten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können spermatisch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das ist der größte Theil, werden geboren,

*) Monadologie. Nr. 74. Op. phil. pg. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pg. 179.

vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höhern Schauplatz betreten *)."

Unter diesem Gesichtspunkt will Leibniz auch die Entstehung des Menschen betrachtet wissen. „So sollte ich meinen," sagt er in der Theodicee, „daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen sein werden, im Samen, wie jene der andern Gattungen, dagewesen sind, daß sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben: eine Ansicht, worin, wie es scheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartstoeker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinstimmen. Und diese Ansicht ist zur Genüge bestätigt durch die mikroskopischen Beobachtungen Leeuwenhoek's und anderer tüchtiger Naturforscher **)."

III.

Der ewige Lebensproceß.

1. Metamorphose. (Präformation und Transformation.)

Das Individuum ist in seinem elementaren Zustande Anlage. Darum besteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage oder in deren Entwicklung (développement). Da nun die ursprüngliche Anlage, wie sich gezeigt hat, die Präformation des Individuums oder dessen erste Form ausmacht, so kann alle weitere Entwicklung nichts anderes sein als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den andern, sondern sie verwandelt ihren eigenen Körper

*) Monadologie. Nr. 78. Op. phil. pg. 711.

**) Théod. Part. I. Nr. 91. Op. phil. pg. 527.

und bleibt in dieser Verwandlung ewig dasselbe Individuum, so wie in allen Stufen einer Entwicklung deren Subject dasselbe eine Wesen bleibt. Leibniz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers; er verneint die Metempsychose und behauptet die Metamorphose: jede Monade ist Leben, jedes Leben ist Entwicklung, jede Entwicklung ist Transformation oder Metamorphose. Nun ist jeder Körper vermöge seiner inwohnenden Kraft immer bewegt, also in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um in dem leibnizischen Bilde zu reden, dem Schiffe des Theseus, welches die Athener immer von Neuem wieder ausbessern*). „Die Körper," sagt die Monadologie mit einem bildlichen Ausdrucke, der an Heraklit erinnert, „sind in beständigem Flusse, wie die Bäche; unablässig wechseln ihre Theile, indem die einen kommen und die andern gehen**)."

Die Entwicklung des lebendigen Individuums oder die Transformation ist daher eine fortwährende Metamorphose des Körpers. Aber in der körperlichen Natur giebt es nur mechanische Kräfte und darum auch nur mechanische Veränderungen, die keine anderen sein können als die Ausdehnung und Zusammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung seiner Theile, die Bildung und Auflösung seiner Gestalten. In diesem unaufhörlichen Wechsel besteht das körperliche Leben, und wie jede bestimmte Gestalt, jede Lebensform gebunden ist an ein gewisses Maß der Ausdehnung und Größe, an eine gewisse Summe der Theile, so ist mit der beständigen Vermehrung und Verminderung derselben in dem körperlichen Dasein auch noth-

*) Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

**) Monadologie. Nr. 71. pg. 711.

wendig ein beständiger Formwechsel oder eine fortwährende Metamorphose gegeben.

2. Geburt und Tod.

Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich mithin zwischen gewissen Grenzen. Den Moment, wo sie erscheint, nennen wir Geburt, den andern, wo sie verschwindet, Tod. Die Geburt ist also nicht der Ursprung des Individuums und der Tod nicht die Vernichtung desselben, sondern beide sind gewisse Erscheinungsformen in der Entwicklung des ursprünglich und ewig Lebendigen; sie sind nicht absolute, sondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, sondern nur Wendepunkte oder Epochen in der Metamorphose des Individuums. Was wir Geburt nennen, besteht darin, daß sich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Gestalt annimmt; was wir Tod nennen, besteht darin, daß sich das Individuum zusammenzieht, vermindert, die vorhandene Gestalt ablegt und eine neue bildet. So sind Geburt und Tod nur Formwechsel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verschwindet, so ist jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt: die Geburt eines Individuums gleicht der Raupe, die sich in den Schmetterling verwandelt, der Tod dem Schmetterlinge, der sich zur Raupe verpuppt. Geburt ist Entfaltung (evolutio), Tod ist Verpuppung (involutio). Entfaltung ist Vermehrung (augmentation, accroissement), Verpuppung ist Verminderung (diminution). Und das Leben selbst macht den stetigen Fortgang von einer Form zur andern. „So wechselt die Seele," sagt die Monadologie, „nur allmählich und stufenweise den Körper, so daß sie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt ist; es giebt in den Thieren häufig Metamorphose, aber niemals Metempsychose

oder Seelenwanderung: es giebt auch keine völlig abgesonderten Seelen noch körperlose Genien." „Daher findet sich im strengen Sinne des Worts weder eine vollständige Zeugung (génération entière) noch ein vollkommener Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, das sind Entwicklungen und Vermehrungen; was wir Tod nennen, das sind Verpuppungen und Verminderungen *)."

Und in Uebereinstimmung mit diesen Begriffen erklärt Leibniz in seinem neuen System der Natur, jenem ersten wissenschaftlichen Grundriß seiner Philosophie: „es giebt keine Seelenwanderung; hier kommen mir die Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek, die vortrefflichsten Naturforscher unseres Zeitalters, mit ihrer Transformationstheorie zu Hülfe und unterstützen meine Behauptung, daß die Thiere und alle lebendige Wesen ihr Dasein nicht beginnen, wann wir meinen; daß vielmehr ihre sichtbare Entstehung nur eine Entwicklung oder eine Art Vermehrung ist." „Und weil es keine erste Geburt, keine völlig neue Erzeugung des Individuums giebt, so folgt, daß auch keine letzte Auflösung, kein völliger Tod im strengen Sinne des Worts, also statt der Seelenwanderung nur die Umwandlung eines und desselben Individuums stattfindet, je nachdem die Organe verschieden entfaltet und mehr oder weniger entwickelt sind." „Ich habe mit

*) Monadologie. Nr. 72, 73. Op. phil. pg. 711. — La mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie. pg. 431. — Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmannum. pg. 161. Comm. de anima brutorum. Nr. XI. pg. 464.

Vergnügen bemerkt, daß schon im Alterthum der Autor jenes Werks von der Lebensordnung, welches man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von dieser Wahrheit eingesehen, da er ausdrücklich erklärt hat, daß die Thiere weder geboren werden noch sterben und die Wesen, von denen man meint, daß sie entstehen und vergehen, nur erscheinen und verschwinden. Das war nach Aristoteles auch die Ansicht von Parmenides und Melissus. Denn die Alten waren gründlicher als man glaubt*)."

3. Das unsterbliche Leben.

Natürliche und moralische Unsterblichkeit.

Hieraus ergiebt sich als eine selbstverständliche Folgerung, daß bei Leibniz jedes Individuum unsterblich ist, aber in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne nämlich gilt die Unsterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper; die Seele soll nach ihrer Trennung vom Körper fortleben und für sich ein körperloses und eben darum unsterbliches Dasein führen. Aber eine solche Trennung ist nach leibnizischen Grundsätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er sich niemals von der Seele scheidet, gilt für ebenso unsterblich als diese**). Oder mit andern Worten, welche deutlicher den Unter-

*) Syst. nouv. Nr. 6—9. Op. phil. pg. 125, 126. — Ainsi, non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de métempsychose, mais il y a métamorphose. Princ. de la nature et de la grâce. Nr. 6. pg. 716.

**) Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Fr. Hoffmannum. pg. 161.

schied bezeichnen zwischen den leibnizischen und den herkömmlichen, namentlich theologischen Unsterblichkeitsbegriffen: diese erklären das Individuum für unsterblich, obgleich es stirbt; die Monadenlehre dagegen erklärt es für unsterblich, weil es nicht stirbt. Dort gilt die Unsterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgesetzen, hier als eine nothwendige Folge derselben: Leibniz behauptet eine natürliche Unsterblichkeit, weil er den natürlichen Tod leugnet nach jenem Worte, welches ein römischer Dichter dem Pythagoras in den Mund legt „morte carent animae;“ die andern lehren eine moralische Unsterblichkeit trotz des natürlichen Todes, den sie als eine zweifellose Thatsache voraussetzen. In der gewöhnlichen Vorstellungsweise wird die Unsterblichkeit als ein Vorzug des Menschen betrachtet, während sie Leibniz jedem lebendigen Körper zuschreibt. Nur sofern der Mensch sich von den andern Wesen der Natur unterscheidet, ist auch seine Unsterblichkeit von der bloß animalischen unterschieden. Diesen Unterschied übersieht Leibniz so wenig, daß er ihn vielmehr in seinen Unsterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Da nämlich die menschliche Seele sich ihrer selbst bewußt ist und das Vermögen in sich schließt, nach bewußten Absichten zu handeln, so ist das menschliche Individuum im Unterschiede von dem thierischen eine Person oder ein moralisches Wesen*). Die natürliche Unsterblichkeit des menschlichen Individuums ist darum zugleich eine persönliche oder moralische Unsterblichkeit: jene geht nur auf das Individuum, diese auf die Person. Als Individuum ist der Mensch unsterblich, wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Person ist er es in einem höhern Sinne. So kommt

*) Nempe animae semper manent substantiae, mentes vero semper personae. Ep. ad Fr. Hoffmannum. Op. phil. pg. 161.

Leibniz, was die persönliche Unsterblichkeit des Menschen betrifft, mit der Religionslehre überein; nur liegt die große Differenz beider darin, daß nach theologischen Begriffen jener Unsterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnizischen die natürliche Unsterblichkeit vorausgesetzt wird. Wäre der Mensch nicht im natürlichen Sinne unsterblich, so wäre auch im moralischen Sinne die Unsterblichkeit nicht möglich. Aber dieser Unterschied in den Grundbegriffen hindert nicht, ja bewirkt vielmehr, daß Leibniz die persönliche Unsterblichkeit des Menschen strenger und folgerichtiger behandelt, als es bei vielen Theologen der Fall ist, daß er mehr als diese mit den religiösen Vorstellungen, mit den biblisch-christlichen Lehren übereinkommt und deren Bedeutung tiefer zu begründen, genauer zu rechtfertigen versteht. Eben darum, weil bei ihm die persönliche Unsterblichkeit im genauen Sinne des Worts eine individuelle ist, während die religiöse Einbildung gewöhnlicher Art sich gern in die Vorstellungen von reinen Seelen und ätherischen Körpern verliert.

Wenn nämlich die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist schlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde, was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld, in die jeder Mensch nothwendig geräth, bleibt auch das Schuldbewußtsein, und wie dieses immer einen Zustand innerer Qual oder Strafe in sich schließt, so giebt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig sein, wenn es die Schuld ist; die Schuld muß ewig sein, wenn es das (schuldige) Individuum ist. Mußte Leibniz das letztere behaupten nach den strengsten Grundsätzen seiner Philosophie, so konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu lehren und in diesem Punkte die altherkömmlichen Religions-

begriffe, wenn auch nicht dem Buchstaben nach zu theilen, so doch dem Geiste nach zu vertheidigen. So ist der wahre Gedanke der ewigen Strafen von Leibniz in der Vorrede zur Schrift des Soneruš (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet, und ebenso ist bei Gelegenheit jener Vorrede Leibniz von Lessing vertheidigt worden. „Ich muß zuvörderst," sagt Lessing, „jene esoterische, große Wahrheit selbst anzeigen, in deren Rücksicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders sein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts insuliret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen ist? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen sein kann, und diese Folgen die Strafen der Sünde sind, wie können diese Strafen anders als ewig dauern? Wie können diese Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? — Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchste Wesen durchaus nicht anders strafen kann als zur Besserung des Bestraften; angenommen, daß die Besserung über lang oder kurz die nothwendige Folge der Strafe sei: ist es schon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders bessern kann als dadurch, daß sie ewig dauert? Will man sagen: „„allerdings, durch die lebhafte Erinnerung, welche sie von sich zurückläßt?"" Als ob diese lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre*)?"

---

*) Lessings sämmtl. Schriften. (Lachmann'sche Ausgabe.) Bd. IX. „Leibniz von den ewigen Strafen". Nr. VIII. und IX. S. 167, 169. Lessing berührt dieses Thema bei der Herausgabe einer von Leibniz verfaßten Vorrede zu der Schrift des E. Soner: „Demonstratio



Bei dieser Gelegenheit, wo Lessing näher eingeht auf Leibnizens „große Art zu denken", machen wir die wichtige Bemerkung, daß auch er jenen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen in der Lehrart der leibnizischen Philosophie erblickt und ganz in unserm Sinne aufgefaßt hat. Was Lessing darüber in Rücksicht der Lehre von der ewigen Verdammniß sagt, kann für eine treffende Charakteristik der leibnizischen Denkweise überhaupt gelten. Die Stelle lautet: „ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung sehr exoterisch behandelt hat, und daß er sich esoterisch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verschiedenheit der Lehrart zu sehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn gerade zu beschuldigte, er sei in Ansehung der Lehre selbst mit sich nicht einig gewesen, indem er sie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet hätte. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe sich schlechterdings mit keiner didaktischen Politik, mit keiner Begierde Allen Alles zu werden entschuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweisen zu können, daß sich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoterischen Gründen gefallen lassen, ja gar sie lieber noch mit neuen bestärkt hätte: weil er erkannte, daß sie mit einer großen Wahrheit seiner esoterischen Philosophie mehr übereinstimme, als die gegenseitige Lehre. Freilich nahm er sie nicht in dem rohen und wüsten Begriff, in dem sie so mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß selbst in diesem rohen und wüsten Begriff noch mehr Wahres liege, als in den eben so rohen und wüsten Begriffen der schwärmerischen Vertheidiger der Wiederbringung: und

theologica de injustitia aeternarum poenarum". Vgl. Théod. part. II. Nr. 133. Op. phil. pg. 542, 43.

nur das bewog ihn, mit den Orthodoren lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letztern zu wenig." — „Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstaude wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbag sein Feuer nicht in Kiesel. — Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem eroterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System bei Seite uud suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand*)."

Unsterblich also in der weiteren natürlichen Bedeutung sind nach Leibniz alle lebendige Wesen, im engern moralischen Sinn nur die persönlichen. Will man, wie es die theologischen Begriffe verlangen, die Unsterblichkeit nur in diesem letzten ausschließenden Verstande gelten lassen, so muß man (jenen Vorstellungen zu Liebe) die beiden Stufen der Unsterblichkeit mit Leibniz so unterscheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere Unsterblichkeit (immortalitas) genannt wird. Unvergänglich ist alles physische Leben, das thierische wie das menschliche; unsterblich ist alles persönliche Leben, also das menschliche im Unterschiede vom thierischen. Diese Unterscheidung hält Leibniz besonders den Cartesianern entgegen, die mit

*) Vgl. oben Erstes Buch. Cap. I. Nr. IV. 2. S. 34 flgd. Zweites Buch. Cap. IV. S. 387.

Hülfe der Unsterblichkeit ihren Begriff des Lebens zu stützen, den seinigen zu entkräften suchten. Sie halten die Thiere für seelenlose Körper oder für bloße Maschinen; denn, so sagen die Cartesianer, wären die Thiere beseelt, so müßten sie unvergänglich und unsterblich sein, und eine solche Behauptung wäre doch offenbar höchst ungereimt und vernunftwidrig. „Nicht so vernunftwidrig, wie es den Cartesianern scheint," entgegnet Leibniz, „wenn man nur den richtigen Unterschied macht zwischen der Unvergänglichkeit der thierischen und der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen *)."

4. Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung.

Die Monaden sind ursprünglich und darum ewig. Sie sind ihrem Ursprunge nach beseelte Körper oder lebendige Wesen: darum ist ihr Leben unzerstörbar, unvergänglich, unsterblich. Da nun alles Leben durch Entwicklung stattfindet, so ist innerhalb der Grenzen der Natur, d. h. von der Weltschöpfung bis zur Weltvernichtung, jede Monade in einer beständigen Entwicklung begriffen. Und aus diesem Principe der Entwicklung, dem höchsten der leibnizischen Metaphysik, muß die Ordnung der Dinge hergeleitet werden.

Das Subject jeder Entwicklung durchläuft eine Reihenfolge

*) Commentatio de animâ brutorum. Nr. VII. Op. phil. pg. 464. Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes: c'est pour quoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Théod. Part. I. Nr 89. pg. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit. Ep. VII. ad Des Bosses. pg. 441.

verschiedener Zustände. Von jeder Entwicklung gilt daher als die erste und einfachste Bestimmung, daß sie Veränderung ist und zwar eine solche Veränderung, in welcher die Zustände nicht bloß auf einander folgen, sondern jeder aus dem nächst früheren hervorgeht, so daß von dem einen zum andern kein Sprung, sondern ein allmählicher, vermittelter Uebergang stattfindet. In diesem Fortgange giebt es weder Stillstand noch Sprünge: er bildet daher eine beständige und ununterbrochene, also stetige oder continuirliche Veränderung. Aber auch damit ist der Begriff der Entwicklung noch nicht erschöpft, denn es giebt Veränderungen, die wohl stetig sind und doch keine Entwicklung ausmachen, wie z. B. der beständige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten. Hier verändern sich nur gewisse Beschaffenheiten, wie Licht und Schatten, Wärme und Kälte; in einer Entwicklung dagegen verändert sich nicht bloß eine Beschaffenheit, sondern ein Individuum. Entwicklung ist daher die stetige Veränderung eines Individuums. Soll der Begriff der Entwicklung durch den der Veränderung ausgedrückt werden, so müssen wir diese Veränderung näher so bestimmen, daß sie in ihrem Verlaufe continuirlich, in ihrem Charakter individuell ist. Die Veränderung erklärt nur, daß Etwas ein Anderes wird (changement). Die continuirliche Veränderung giebt die nähere Erklärung, daß dieses Anderswerden einen stetigen, ununterbrochenen Proceß ausmacht oder daß in keinem Momente die Veränderung aufhört (changement continuel). Endlich die Entwicklung erklärt, daß dieser stetige Proceß der Veränderung in einem lebendigen Wesen oder einem Individuum stattfindet, daß alle ihre verschiedenen Zustände aus der Natur dieses Individuums als aus ihrer innern und einmüthigen Ursache folgen, daß die Veränderung mithin nach eigener Gesetzmäßigkeit geschieht und daß

die eigenthümliche Natur des Individuums den besondern Inhalt, gleichsam das Detail des ganzen Processes ausmacht („il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change").

Ebendenselben Gang der Begriffe nimmt die Monadologie in ihren Lehrsätzen von dem natürlichen Verlauf der Monade. Sie beginnt mit der bloßen Veränderung und bestimmt die Veränderung einer Monade durch die Continuität, durch die innere Gesetzmäßigkeit oder Autonomie, durch den individuellen Charakter. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit," sagt Leibniz, „daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, also auch die Monade, und daß in jeder Monade diese Veränderung continuirlich geschieht; daraus folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inwohnenden Principe (principe interne) hervorgehen, da von Außen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indessen muß außer dem Principe der Veränderung auch ein besonderes Subject der Veränderung (un détail de ce qui se change) gegeben sein, und eben dieses besondere Subject, dieses Detail macht so zu sagen die Specification und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen *)."

*) Monadologie Nr. 10—12. Op. phil. pg. 705, 706. Ich finde nicht, daß der Ausdruck „detail de ce qui se change" dunkel sei. Er sagt mehr als autonome Veränderung, und man darf ihn nicht übersetzen durch „besondere Veränderungen". Denn „ce qui se change" heißt nicht Veränderung, sondern dasjenige, das sich verändert, oder Subject der Veränderung. Mithin ist „détail de ce qui se change" der besondere Inhalt dieses Subjects oder die ursprüngliche Eigenthümlichkeit jeder Monade, die sich als solche von allen übrigen unterscheidet. Der Ausdruck bezeichnet mithin das veränderliche Individuum oder das Individuum, welches sich entwickelt und dadurch eine Menge verschiedener Zustände in sich vereinigt. Daß Leibniz selbst sei-

Die ganze Auseinandersetzung können wir in die einfache Formel zusammenfassen, worin Leibniz in dem ersten (brieflichen) Entwurfe seines Systems das Princip der Entwicklung aufgestellt hat. Da nämlich Alles, das aus der Monade folgt, Kraftäußerung oder Handlung ist, so bilden die verschiedenen Formen ihrer Veränderung eine Reihe von Handlungen oder eine „series operationum“. Diese Handlungen sind in einem genauen Zusammenhange miteinander verknüpft, so daß jede von ihnen aus der nächst früheren hervorgeht und alle mithin eine stetige Folge oder eine „continuatio seriei operationum“ ausmachen. Und wie alle diese Handlungen aus der Monade selbst hervorgehen, so bildet das Individuum kraft seiner ursprünglichen Natur die Ordnung aller seiner Handlungen und das Gesetz ihrer stetigen Folge. Ein Wesen ist eigener Natur, wenn die Gesetze seiner Handlungen aus ihm selbst folgen. Eine solche gesetzmäßige Reihenfolge von Handlungen ist Entwicklung. Diesen Begriff giebt Leibniz, wenn er sagt: „jede Monade enthält in ihrer Natur das Gesetz der stetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), sie enthält in sich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft*).“

In dem Verlauf einer Entwicklung ist jede Erscheinungsform

nen Ausdruck so verstanden wissen will, erklärt deutlich genug die Monadologie in dem unmittelbar darauf folgenden Satze: „dieses Detail muß in der Einheit oder in dem Einfachen eine Vielheit einschließen (ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple.“ Monad. Nr. 13). Vgl. Leibniz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann. S. 13 und 47.

*) Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107.

oder Stufe das Ergebniß aller früheren und die Ursache aller künftigen: sie enthält die einen als aufgehobene Momente und die andern als zu entfaltende Keime, als zu erfüllende Anlagen. So ist in jedem Punkte der Entwicklung, in jeder Lebensform der Monade die ganze Entwicklungsgeschichte des Individuums eingeschlossen: als vollendete Wirklichkeit, so weit sie vergangen ist, und als Anlage, so weit sie bevorsteht. In jeder Entwicklungsstufe ist die gesammte Vergangenheit transformirt, die gesammte Zukunft präformirt, und die Gegenwart selbst, worin sich die Monade befindet, ist das Erzeugniß ihrer Vergangenheit und die Erzeugerin ihrer Zukunft. „Wie jeder gegenwärtige Zustand einer Monade die natürliche Folge ihrer Vergangenheit ist, so ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft*)."

5. Entwicklung = Vorstellung.

Jede Entwicklung bildet mithin eine unendliche Reihe verschiedener Zustände, die in jedem Moment einer einfachen Einheit gleichkommt, die insgesammt ein einziges Individuum ausmacht, welches alle jene verschiedenen Zustände aus sich erzeugt und deren gesetzmäßige Reihenfolge durchwandert, indem es fortwährend dasselbe Wesen bleibt. Das Individuum ist von diesen verschiedenen Zuständen nicht die Summe, sondern das Subject, nicht die arithmetische, sondern die metaphysische d. h. untheilbare Einheit. Also darin besteht zuletzt der Begriff der Entwicklung,

*) Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. Nr. 22. Op. phil. pg. 706. — On peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. pg. 187.

daß eine untheilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in sich schließt. Aber das Mannigfaltige kann in der einfachen Einheit nicht „materialiter", sondern nur „idealiter" oder als Vorstellung enthalten sein. Wir sagten früher, daß in der ursprünglichen Natur des Individuums die gesammte Entwicklung präformirt oder vorgebildet sei: diese Vorbildung ist Vorstellung, und die Kraft, welche jeder Entwicklung als thätiges Princip zu Grunde liegt, ist daher die Kraft der Vorstellung, die unter allen Kräften allein im Stande ist, in der Einheit die Vielheit auszudrücken (multorum in uno expressio)*). Wenn wir überhaupt jeden Zustand der Monade als Kraftäußerung oder Handlung betrachten, so muß natürlich auch der Zustand der Präformation als Thätigkeit, als Ausdruck ursprünglicher Kraft angesehen werden. Im Zustande der Präformation ist präsent, was die Entwicklung in einer Reihenfolge von Stufen verwirklicht: also ist die Kraft, die jenen Zustand begründet, eine solche, welche präsent macht, d. i. vis repraesentativa oder Vorstellung. Wir verstehen daher unter Vorstellung die Kraft der Entwicklung, und es leuchtet uns jetzt vollkommen ein, wie die leibnizische Philosophie zu diesem Begriffe geführt wird. Sie muß ihn aufnehmen, indem sie die Monade als Entwicklung eines Individuums betrachtet. Entwicklung ist zweckthätige Kraft. Was ist zweckthätige Kraft? Offenbar eine solche, die Zwecke setzt. Zwecke, Formen, Ordnungen, die Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfen, können nur gesetzt werden durch bildende, gestaltende, vorstellende Kräfte. Wie es keine Entwicklung ohne

*) Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Ep. III. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 438.

Zwecke giebt, so giebt es keine Zwecke ohne Vorstellung, ohne zwecksetzende oder vorstellende Kraft. Damit ist zugleich erklärt, daß und warum Vorstellung und Bewußtsein verschieden sind: es giebt bewußtlose Vorstellungen, weil es bewußtlose Entwicklungen giebt. Vorstellung und bewußte Vorstellung verhalten sich wie Gattung und Art; es wird sich zeigen, wie das Bewußtsein einen besondern Fall oder eine besondere Stufe der vorstellenden Kraft ausmacht. In diesem allgemeinen oder metaphysischen Verstande, in welchem allen Monaden die Kraft der Vorstellung zukommt, nennen wir diese mit Leibniz „Perception"*). Die Perception d. h. die vorstellende oder zweckthätige Kraft ist das Princip aller Entwicklung und alles Lebens. „Das Leben," sagt Leibniz in seinem Briefe an Wagner, „ist ein principium perceptivum**)."

Die vorstellende Kraft ist die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie diese selbst die erste Erklärung des Lebens und der Entwicklung war. Sie ist der eigentliche und höchste Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum besteht in jeder Monade zwischen der vorstellenden und bewegenden Kraft genau dasselbe Verhältniß, welches wir dargethan haben zwischen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endursachen und wirkenden Ursachen. Wie die Seele den Körper, so schließt die vorstellende Kraft die bewegende in sich und gilt als deren Princip. Nachdem auf dieses Princip, als auf ihr höchstes, die ursprüngliche

*) Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. Nr. VIII. Op. phil. pg. 464.

**) Vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

und einmüthige Kraft der Monade zurückgeführt ist, so haben sich damit zwei Probleme vorbereitet, deren Auflösung bevorsteht. Wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewegende Kraft oder der Körper? Wie erklärt sich aus der vorstellenden Kraft die bewußte Vorstellung oder der Geist? Es handelt sich um die Versöhnung dieser beiden großen Gegensätze: auf der einen Seite zwischen Bewegung und Vorstellung, auf der andern zwischen bewußtloser und bewußter Vorstellung. Wenn es erlaubt ist, hier einen mathematischen Ausdruck zu brauchen, der die Lösung der Aufgabe mehr andeuten als erklären soll, so hat Leibniz in dem Begriff der bewußtlosen Vorstellung gleichsam die harmonische Mitte getroffen in dem Verhältniß von Natur und Geist; denn die bewußtlose Vorstellung bezieht sich auf die Natur des Körpers, weil sie bewußtlos, und auf die Natur des Geistes, weil sie Vorstellung ist. Die Frage heißt demnach: wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Kräfte sind: was sind die Körper? was sind die Geister?

Sechstes Capitel.

Die Monade als Vorstellung.

Daß alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Wesen sind: dieser Satz scheint es zu sein, welcher die leibnizische Philosophie dem sogenannten gesunden Menschenverstande, mit dem sie sonst so geschickt zu verkehren weiß, wieder verdunkelt und hauptsächlich bewirkt hat, daß diese Lehre mehr gerühmt als verstanden worden und trotz ihres populären Namens und ihrer großen Verbreitung bis auf die jüngsten Tage eine räthselhafte Erscheinung geblieben ist. Leichter zugänglich als die Lehre Spinoza's, war sie schwerer verständlich als diese. Wenigstens theilt in dem letzten Punkte Leibniz das Schicksal seines Vorgängers, daß ein Jahrhundert vergehen mußte, bevor die Tiefe seiner Weltanschauung erkannt wurde. Indem die leibnizische Philosophie die Kraft der Vorstellung als die Grundkraft aller Dinge erklärt, verwandelt sich ihr Lehrgebäude, welches noch eben in der Natur der Dinge so fest gegründet schien, für die Meisten in ein Luftgebilde, das mit der Natur und Erfahrung nichts mehr gemein hat. Aus dem „neuen Systeme der Natur", dem selbst die Grundsätze der Materialisten nicht widerstehen konnten, weil es sie (relativ) berechtigte und in sich aufnahm, macht die Monadologie, so scheint es, einen übertriebenen Idealismus, dem die

nüchterne Sinnesanschauung der Dinge unmöglich nachkommt. Der bloße Name Idealismus, so wenig darunter gedacht wird, genügt in den meisten Fällen und namentlich heutzutage, um ein so bezeichnetes System unter die leeren und bedeutungslosen Träume zu rechnen. So oder doch fast so erscheint den Idioten neben Plato auch Leibniz gerade in den tiefsten Gedanken seiner Philosophie, und es bleibt an dem Urheber der Monadenlehre nichts merkwürdig, als was jetzt vollkommen unerklärlich scheinen muß, daß nämlich dieser so übertriebene Idealist zugleich ein so großer Mathematiker, ein so großer Physiker war; daß er es war nicht auf Kosten, sondern auf Grund seiner Principien.

Indessen wird sich zeigen, daß Leibniz, indem er jedem Wesen die Kraft der Vorstellung zuschreibt, dem Naturalismus so wenig Abbruch thut, daß er ihn vielmehr tiefer anlegt und weiter ausbildet; daß im Sinne der Monadenlehre der Begriff der Vorstellung nichts der Natur unterlegt oder in sie hineindichtet, das sie nicht selbst klar und deutlich bekundet. Nur muß sich die Darstellung der leibnizischen Philosophie hüten, daß sie jenen Begriff nicht gleich in die erste Linie des Systems stellt, wohin der Philosoph sein „principium perceptivum" niemals gestellt hat. Ich sage niemals, wenn man nämlich mit einiger Sorgfalt den Gang seiner Gedanken verfolgt, wenn man diesen Gedankengang seines Systems nicht in einer, sondern in allen darauf bezüglichen Schriften beobachtet. Wie zufolge der leibnizischen Weltanschauung in der Natur der Dinge eine fortschreitende Ordnung stattfindet von den niedern Wesen zu den höhern, so erhebt sich diese Weltanschauung selbst in genetischer Weise von den niedern Begriffen zu den höhern, und der höchste, den sie innerhalb ihres Princips erreicht, ist eben der Begriff der vorstellenden Kraft: das ist die höchste Form, gleichsam die höchste Potenz für die

ursprüngliche Kraft der Monade. Nun setzt der höhere Begriff stets die niedern voraus, und nur wenn diese Bedingungen sämmtlich dargelegt und erfüllt sind, kann jener richtig erkannt, richtig dargestellt werden. Die vorstellende Kraft setzt voraus die Entwicklung, diese die zweckthätige Kraft, diese die thätige, diese die leidende, und der elementare Begriff der Kraft überhaupt wurde hergeleitet aus der Thatsache der körperlichen Bewegung. Die vorstellende Kraft ist darum nicht etwa später als die bewegende, sondern sie ist in Wahrheit das Erste, woraus zuletzt alles Andere begriffen werden muß: sie erklärt die Entwicklung und zweckthätige Kraft, wie diese selbst Leben und Bewegung erklärt haben. Aber für uns, die wir der sinnlichen Anschauung folgen, für uns ist das Sinnliche zunächst bekannter als das Nichtsinnliche, die Bewegung bekannter als die Vorstellung, der Körper bekannter als die Seele, das Physische überhaupt bekannter als das Metaphysische. Wie es nun die Aufgabe der Wissenschaft ist, aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, so ist für uns der bekannte, erste, in diesem Sinne frühere Begriff die bewegende Kraft; daher beginnt mit ihr jene didaktische Ordnung der Begriffe, deren letztes (in diesem Sinne spätestes) Glied die vorstellende Kraft ausmacht.

In seinem wahren Verstande aufgefaßt, erscheint das leibnizische „principium perceptivum“ als ein höchst einfacher und naturgemäßer Gedanke, dessen Wahrheit sich einleuchtend darthun läßt. Um zu diesem Begriffe oder dem Satze zu kommen, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind, lassen sich zwei verschiedene Wege einschlagen, auf denen Leibniz selbst sein Princip erreicht hat, und die beide gleich sicher und naturgerecht sind, da sie nicht von irgend einer willkürlichen Annahme, sondern von festen Thatsachen ausgehen. Es darf nach den vorausgegangenen

Erklärungen für eine feste Thatsache gelten, daß in jedem Dinge eine formgebende Kraft existirt oder daß jedes Ding eine eigenthümliche, in seiner Natur begründete Individualität ausmacht. Und es darf zweitens als Thatsache feststehen, daß im Menschen Vorstellungen, bewußte Vorstellungen vorhanden sind: diese Thatsache aussprechen heißt sie beweisen, denn jedes Wort ist das Zeichen einer Vorstellung. Man erkläre also diese beiden gegebenen Thatsachen: die Thatsache der Form in allen Dingen und die der Vorstellungen im Menschen. Man erkläre sie d. h. man zeige, unter welchen Bedingungen allein Formen in der Natur, Vorstellungen im Menschen möglich sind. Die Auflösung dieser beiden Thatsachen führt zu dem leibnizischen „principium perceptivum“.

I.

Die Vorstellung in den Dingen.

1. Vorstellung (Perception).

Einheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Einheit ist der allgemeinste, erklärende Ausdruck für den Begriff der Form. Man mag die Form eines Dinges noch so körperlich auffassen, so erscheint sie doch allemal als ein einmüthiges Ganzes, worin jeder Theil im genauesten Zusammenhange steht mit allen übrigen, worin jeder Theil, weil er nur im Ganzen existirt, das Ganze selbst darstellt. Wenn ich z. B. nur auf den Stoff irgend eines Dinges, etwa dieses Steines, achte, so sehe ich nichts als ein Stück Marmor von solcher Farbe, soviel Gewicht u. s. w.; wenn ich auf seine eigenthümliche Form aufmerke, so erscheint mir in diesem Marmorblock der Torso einer Bildsäule, nicht jeder beliebigen, sondern es sei der Fuß eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es ist gewiß, daß ein vollkommener Kenner der Kunst und des Alterthums in jedem

Torso unfehlbar die ganze Bildsäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatt die ganze Pflanze, der Zoolog in dem Knochen das ganze Thier erkennt. Und doch ist ein Torso nicht die Bildsäule, der Fuß nicht der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er stellt ihn vor, er ist mithin die Vorstellung oder der Repräsentant desselben: er ist diese Vorstellung für den Kenner seiner Natur, der nur als Theil dieses Ganzen den Torso vorstellen kann; er ist diese Vorstellung an sich selbst, weil er seiner Form nach nur als Theil dieses Ganzen, nur im Zusammenhang mit diesen andern Theilen existiren konnte. So ist die ganze Bildsäule die Vorstellung dessen, was die künstlerische Phantasie darin ausgeführt hat. Und auch der rohe Marmorblock, den die Hand des Künstlers nicht angerührt, enthält mehr in seiner Natur als die sinnlichen Beschaffenheiten, die sich bei dem ersten Eindruck kund geben und die er mit andern Massen gemein hat. Dem Geologen z. B., der diese Natur versteht, sagt der rohe Stein ebensoviel als ein Torso dem Archäologen, als ein Blatt dem Botaniker oder ein Knochen dem Anatom; dem Geologen repräsentirt jeder Stein eine bestimmte Gebirgsart der Erde, und wie in dieser Vorstellung allein das wahre Wesen des Steins entdeckt wird, so müssen wir erklären, daß überhaupt jedes Ding seine wahre, ganze Natur nur vorstellen oder repräsentiren kann. Will man sagen, die Vorstellung sei in uns und nicht in den Dingen? Unsere Vorstellung ist nur dann wahr, wenn sie mit der Natur der Dinge übereinkommt, wenn jedes Ding, wäre es bewußt, sich selbst eben so vorstellen müßte, als es von uns vorgestellt wird. Der Unterschied liegt nur darin, daß wir wissen, was die Dinge vorstellen, während die Dinge selbst nichts davon wissen, daß in uns die Vorstellung bewußt, in jenen unbewußt ist. Weil sie unbewußt ist, darum sollte sie weniger Vor=

stellung sein? Weil die Dinge nicht wissen, was sie thun, darum sollten sie nichts thun? Es handelt sich bei dem Begriffe der Vorstellung gar nicht um den Begriff des Bewußtseins, und man darf einem Leibniz nicht die Schwärmerei aufbürden, daß er die Dinge anthropomorphisire, indem er allen Wesen vorstellende Kräfte zuschreibt, daß er sie ihrer wahren Natur entkleide und in irgend welche Fabelwelt versetze. Die bewußte Vorstellung ist anthropologisch; die Vorstellung als solche, die nackte Vorstellung ist universell oder metaphysisch. Diesen Unterschied hebt Leibniz sorgfältig hervor, er bezeichnet die Vorstellung überhaupt, das metaphysische Princip als „Perception", die bewußte (menschliche) Vorstellung, den anthropologischen Begriff, als „Apperception", und es wird sich später zeigen, welcher Unterschied und welcher Zusammenhang zwischen beiden stattfindet. Perception ist die Kraft der Form, d. i. die Kraft, welche Vieles vereinigt, Mannigfaltiges zur Einheit verbindet. Einheit und Zusammenhang überhaupt, ob sie die Dinge oder die Theile eines Dinges verknüpfen, können niemals auf materielle Weise dargethan, sondern immer nur vorgestellt werden: sie sind also Vorstellungen in objectivem Sinn d. h. solche, die in den Dingen selbst existiren und darum vorstellende Kräfte in den Dingen selbst beweisen. Wo Mannigfaltiges in einfacher Einheit oder in individuo existirt, da ist Vorstellung; wo Vorstellung ist, da ist vorstellende Kraft oder Perception. So erklärt die Monadologie: „der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschließt und darstellt (représente), ist eben was man Vorstellung oder Perception nennt und was, wie sich später zeigen wird, wohl zu unterscheiden ist von der Apperception oder dem Bewußtsein*)."

*) Monadologie. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

2. Streben. (Appetition.)

Da sich nun jedes Individuum entwickelt, so verändert es fortwährend seine Form oder seine Vorstellung; es bildet mithin aus eigener Kraft eine gesetzmäßige Reihenfolge von Vorstellungen und ist fortwährend in dem Streben begriffen, von einem Zustande zum andern, von diesem Ausdrucke seiner Individualität zu jenem, d. h. von Vorstellung zu Vorstellung überzugehen. Die Perception ist darum kein todtes, sondern ein lebendiges Princip; wenn auch keine bewußte Handlung, so ist sie doch immer eine Handlung oder ein thätiges Streben: die Dinge sind active Vorstellungen, sie werden nicht bloß von uns vorgestellt, sondern sie stellen selbst vor, was sie sind, wenn sie auch nicht sich selbst ihr Wesen vorstellen. Daß die Perception bewußtlose Vorstellung sei, erklärt Leibniz, indem er sie von der Apperception unterscheidet; daß sie thätige Vorstellung ist, erklärt der Ausdruck „Appetition (appetitus, agendi conatus, tendance)": „die Thätigkeit des innern Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Streben (appétition) genannt werden*)." Vorstellung und Streben (Perception und Appetition) gehören nach Leibniz zum Wesen jeder Individualität. Damit soll erklärt sein, daß die Vorstellung thätig ist, daß sie in den Dingen selbst existirt als deren eigene Kraft und deren eigenes Streben, mit einem Wort als das Princip der Entwicklung**).

*) Monadologie. Nr. 15. — Ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Comment. de anima brut. Nr. XII. Op. phil. pg. 464.

**) Quod monadis nomine appellare soles, in quo est velut

Ich weiß nicht, was man gegen diesen so gefaßten Begriff einwenden, noch weniger, wie man ihn der leibnizischen Philosophie verdenken kann, wenn man sich in ihren ersten Grundbegriffen zurechtfindet. Es nimmt doch nicht Wunder, daß die Maschine, welche ein Mechaniker baut, in dem Entwurfe desselben als Vorstellung und Plan existirt, daß die Vorstellung der Ausführung des Werkes vorangeht, daß in dem ausgeführten Werke alle Theile und Bewegungen nach eben jener Vorstellung, eben jenem Zwecke des Baumeisters eingerichtet sind? Nun setze man an die Stelle der künstlichen Maschine die natürliche, den lebendigen Körper, der sich aus eigener Kraft theilt, bewegt, gestaltet. Die lebendige Maschine sollte um so viel jedes Kunstwerk übertreffen und gerade dasjenige entbehren, das im Kunstwerke das Wesentliche, die Ordnung und Einheit seiner Theile ausmacht, nämlich die planmäßige Vorstellung? Das eben ist ja die größere, unerreichbare Vollkommenheit der Natur, daß ihre Werke nach eigenen, eingebornen Vorstellungen handeln, daß sie sich selbst aufbauen und entwickeln, während die Werke der Kunst gemacht werden und fremde Vorstellungen verkörpern. Wo Zwecke sind, da müssen Vorstellungen sein, denn jeder Zweck ist eine Vorstellung, jede zweckthätige Kraft eine vorstellende. So gewiß es Zwecke in der Natur und in jedem natürlichen Individuum giebt, so gewiß giebt es Vorstellungen. Was schlechterdings nur aus Vorstellungen erklärt werden kann, das muß in der Natur so gut als in der Kunst daraus erklärt werden. Die ganze Natur im Geiste von Leibniz läßt sich einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Theil von selbst, gleichsam durch ein eingebornes Streben die ihm gebührende Stelle einnimmt. In

perceptio et appetitus. De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. pg. 158.

einem künstlichen Bau kann ich den Zusammenhang der Theile, die Ordnung und Form des Ganzen nur aus dem Plan und der Vorstellung des Architekten erklären. Und in der Natur sollte die lebendige Harmonie aller Wesen, dieses vollkommenste der Werke, das Weltgebäude selbst nichts sein, als ein Spiel des blinden und planlosen Zufalls? Die Vorstellung, welche der Baumeister jedem Theile anweist, indem er mit technischer Kraft alle zu einem harmonischen Ganzen vereinigt: diese Vorstellung, um im Bilde zu bleiben, behauptet in der Natur jedes Ding von selbst durch seine ursprüngliche, eingeborne Kraft. Wenn z. B. die Säule eine Monade wäre oder ein lebendiger Körper, so würde sie sich selbst aufrichten; sie würde selbst in die Reihe der Säulen eintreten, sie würde sich in diese bestimmte, maßvolle Entfernung von der andern Säule begeben; sie würde mit einem Worte von selbst so handeln, wie sie jetzt, da sie keine Monade ist, nach dem Plane des Künstlers gezwungen wird, zu handeln oder vielmehr zu dienen.

Es bleibt mithin nur die Wahl übrig: entweder mit Spinoza und den Materialisten alle Formen und Zwecke in den Dingen zu leugnen oder sie mit Leibniz zu behaupten, als ursprüngliche Kräfte zu behaupten und darum zu erklären, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind. Diese Frage ist nach dem Gange der Philosophie für Leibniz entschieden.

II.

Die Vorstellung im Menschen. Analogie der Dinge.

Weil uns die Vorstellung nur im Menschen bekannt ist, darum wollten wir sie in den andern Wesen verneinen und die leibnizische Philosophie abenteuerlich finden, weil sie die Allgegenwart vorstellender Kräfte lehrt? Nun so untersuche man doch

diese bekannte Thatsache der menschlichen Vorstellung, ob die Erklärung derselben nicht nothwendig den Weg einschlagen muß, der uns mit Leibniz in demselben Principe zusammenführt! Woher kommen die Vorstellungen im Menschen? Aus dem Körper können sie nicht erklärt werden. Denn die körperliche Kraft erzeugt nur Bewegungen, und aus Bewegungen folgen niemals Vorstellungen. Es hieße den Geist durch eine generatio aequivoca erklären, wenn man die Perceptionen aus mechanischen Kräften herleiten wollte. „Man muß bekennen," erklärt die Monadologie, „daß die Vorstellung und was mit ihr zusammenhängt nicht durch mechanische Gründe d. h. durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann*)." Die Vorstellungen werden daher aus der Seele abgeleitet werden müssen: sie sind der spontane Ausdruck des menschlichen Geistes. Ist aber nur der menschliche Geist fähig, Vorstellungen aus sich zu erzeugen, er allein unter allen übrigen Wesen, so giebt es im ganzen Weltall nichts dem menschlichen Geiste Aehnliches und Verwandtes, und der Mensch erscheint losgetrennt und ausgenommen von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat. Er ist nicht bloß ein absolut eigenthümliches, sondern ein unerklärliches und wunderbares Wesen. Wir müßten ihn ansehen, wie etwa der Historiker ein Volk ansieht, das er nicht weiter ableiten, dem er keinen Platz in dem geschichtlichen Völkerzusammenhange anweisen kann; da ist in dem Zusammenhange der Völkergeschichte eine Lücke, die mit dem Namen der Autochthonen verdeckt wird. Ist die Kraft der Vorstellung nur im Menschen einheimisch als ein Monopol, das er mit keinem andern Wesen theilt, so ist zwischen dem Menschen und den übrigen Dingen eine Kluft, und wie dort der Faden der

*) Monadologie. Nr. 17. Op. phil. pg. 706.

Geschichte zerreißt in der Hand des Historikers, so hier der Faden der Natur in der Hand des Philosophen. Eine solche Lücke annehmen, heißt den Zusammenhang in den Dingen verneinen und damit die Möglichkeit einer Erkenntniß aufgeben. Was zusammen existirt, muß auch zusammen gehören, und kein Ding darf von der Natur aller übrigen eine völlige Ausnahme machen. Gleichviel nach welchem Gesetze die Dinge geordnet sind: sie sind geordnet, sie sind mit einander verbunden, und eine gewisse Uebereinstimmung, eine gewisse Verwandtschaft muß unter allen stattfinden nach jenem Satze des Hippokrates: *σύμπνοια πάντα**). Es giebt ein Naturgesetz der Analogie, welches erklärt, daß alle Dinge, die das Universum vereinigt, zu derselben Familie gehören, daß sie durch eine Verwandtschaft verbunden sind, welche die größte Mannigfaltigkeit individueller Unterschiede erträgt und selbst durch den Abstand der Extreme nicht aufgehoben wird. Die Natur kennt ebensowenig Kasten als vollkommene Gleichheit; das Vermögen, womit sie das höchste ihrer Wesen ausstattet, davon ist auch das letzte derselben nicht gänzlich ausgeschlossen. Die Kraft, welche im Menschen mit voller Energie gegenwärtig ist, kann in keinem Dinge vollkommen abwesend sein; sie regt sich in allen, nur daß sie in den niedern mit geringerer Macht handelt und darum nicht so deutlich und ausdrucksvoll hervortritt. Ist nun der Mensch keine Ausnahme von den Dingen, so ist er auch als vorstellendes Wesen keine solche Ausnahme, so müssen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menschen verwandt, Analoga des menschlichen Geistes oder vorstellende Wesen sein: sie müssen es sein in dem gewissen Sinne, der

*) Tout est conspirant (*σύμπνοια πάντα*), comme disait Hippocrate. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 127. Vgl. Monadologie. Nr. 61.

nicht das menschliche Bewußtsein, nur die Analogie mit demselben einschließt. Hier gilt in Betreff der Vorstellung jener Satz, den Fichte in Betreff des Selbstbewußtseins behaupten durfte: entweder es giebt überhaupt keine Vorstellung oder sie ist allgegenwärtig. Nun ist im Menschen die Vorstellung als Thatsache gegeben; diese Thatsache ist die gewisseste der Erfahrung, denn keine Erfahrung ist gewisser als die eigene, kein Factum bekannter als die eigene Handlung. Weil im Menschen die Kraft der Vorstellung entschieden vorhanden ist, darum müssen analoge Kräfte in allen Dingen existiren, oder die menschliche Vorstellung wäre ein Fremdling in der Natur und ein Wunder für die Philosophie. „Wenn wir demnach," sagt Leibniz in seiner Abhandlung über das Wesen der Natur, „unserm Geiste die eingeborne Kraft innerer Thätigkeit zuschreiben, so dürfen, ja müssen wir sogar auch in den andern Seelen, Formen oder, wenn man will, substantiellen Naturen ebendieselbe Kraft behaupten, oder man müßte meinen, daß unter allen uns bekannten Wesen die Geister allein thätig seien und daß jede Kraft innerer und, so zu sagen, lebendiger Thätigkeit von dem Bewußtsein begleitet werde: Meinungen fürwahr, die durch keinen Grund bewiesen und gegen alle Wahrheit vertheidigt werden." „Ueberall müssen sich Seelen oder doch Analoga derselben finden*)." „Denn bei solcher Einförmigkeit, wie meiner Ansicht nach in der ganzen Natur beobachtet ist, darf man überall sonst, in jeder Zeit und an jedem Orte, sagen: es ist alles, wie hier (c'est tout comme ici), verschieden nur in Rücksicht der Größe und Vollkommenheit; so können die entferntesten und verborgensten Dinge vollkommen

*) De ipsa natura etc. Nr. 10. 12. Op. phil. pg. 157. 158.

dargethan werden nach der Analogie der bekannten *)." „Alles in der Natur ist analog **)."

III.

Die Monade als Mikrokosmus.

1. Individuum und Welt.

So haben uns verschiedene Wege, die aber beide von wohlbegründeten Thatsachen ausgingen, zu dem Satze geführt, daß alle Dinge vorstellende Wesen sind. Wer diese Wahrheiten länger bestreiten will, der bestreite, daß es Formen, nothwendige Formen in allen Dingen, daß es Vorstellungen, bewußte Vorstellungen im Menschen giebt; wer die vorstellende Kraft auf die menschliche Seele einschränkt, der möge den Menschen als Ausnahme von den Naturgesetzen betrachten und zusehen, wie er dem Bedürfnisse der Wissenschaft genugthut! Das leibnizische „principium perceptivum" gründet sich auf das Princip der Individualität (formgebenden Kraft) und auf das Gesetz der Analogie. Diese beiden Stützen müssen umgeworfen werden, wenn jenes Princip fallen soll. Man widerlege also das Princip der Individualität und das Gesetz der Analogie! Um es zu können, muß man jenem das System der All-Einheit, diesem den schroffen Dualismus von Denken und Ausdehnung, Vorstellung und Bewegung, Geist und Körper von Neuem entgegensetzen, d. h. man muß gegen Leibniz die vergangenen und durch ihn überwundenen Standpunkte Descartes' und Spinoza's wieder heraufbeschwören, um das „principium perceptivum" zu vertreiben. Oder man gebe zu, was Leibniz entdeckt hat: die spontane Kraft in allen

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 432.

**) Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

Dingen; man gebe zu, was daraus folgt: daß jedes Ding ein selbstthätiges Wesen und darum alle Dinge analog sind; man gebe zu, was daraus folgt: das „principium perceptivum“ oder die Allgegenwart vorstellender Kräfte! Denn in der That ist der letzte Begriff nur die vollständige und folgerichtige Erklärung des ersten.

Jede vorstellende Kraft hat ihren bestimmten Inhalt, denn es muß in jeder Vorstellung etwas vorgestellt werden. Was stellen die Dinge vor? Sie stellen vor, was sie sind; sie sind, was sie entwickeln; sie entwickeln ihre Individualität, und diese, weil sie allein durch Entwicklung oder in einer unendlichen Reihe verschiedener Zustände und Handlungen sich vollkommen ausdrücken läßt, kann ihren gesammten Inhalt nur in der Form der Vorstellung darthun. Jedes Ding ist die Vorstellung seiner Individualität. Aber jede Individualität, so wenig sie mit den andern Wesen unmittelbar zusammenhängt, ist doch in einem Verhältniß zu denselben, denn sie ist selbstthätig von ihnen unterschieden und besteht nur in diesem Unterschiede als diese Individualität. Es ist unmöglich, daß eine Monade allein existirt; wenn sie auch nicht durch andere ist, so ist sie doch mit ihnen zugleich und setzt in ihrem Begriffe deren Dasein voraus. Es ist mithin unmöglich, daß eine Monade allein gedacht, allein vorgestellt wird ohne die andern, die in einer nothwendigen Ordnung, wenn auch nicht durch physischen Einfluß, mit ihr zusammenhängen. Es ist also auch unmöglich, daß ein Ding seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung unmittelbar alle übrigen Individuen einzuschließen. Nennen wir den Inbegriff oder die Ordnung aller Dinge Welt (κόσμος), so ist dieses Individuum nur in dieser Welt, in dieser Ordnung der Dinge möglich und kann ohne dieselbe weder sein noch begriffen

werden: so schließt die Natur jedes Wesens den Zusammenhang mit allen übrigen, also das Universum selbst in sich. Wenn nichts in der Welt insuliret, um den lessing'schen Ausdruck zu brauchen, so kann auch kein Individuum insuliren, so ist die Vorstellung dieses Individuums unmittelbar die Vorstellung aller, oder jede Monade ein Repräsentant des Universums. Sie ist in ihrer Selbständigkeit nicht bloß eine Welt für sich, sondern weil sie im Zusammenhang mit allen übrigen, also in der großen Welt existirt, so ist sie zugleich diese große Welt im Kleinen d. h. ein Mikrokosmos, ein kleines Weltall (petit monde), ein concentrirtes Universum (univers concentré). Sie ist die Vorstellung des Universums nicht etwa so, daß sie von außen diese Vorstellung empfängt wie durch ein Fenster, wodurch die Dinge der Außenwelt in sie hineinscheinen, sondern so, daß sie wie ein Spiegel dieses Bild ausstrahlt: nicht wie ein todter Spiegel, der das äußerlich empfangene Bild zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt (miroir actif, vivant). „Dieses Band," sagt die Monadologie, „oder diese Uebereinstimmung aller Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede Monade sich auf alle andern bezieht und daß sie mithin ein lebendiger und immerwährender Spiegel des Universums ist*)."

2. Der Weltzusammenhang.

Zwei Sätze müssen sich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmus zu bilden. Die erste Bedingung ist der oberste

*) Monadologie. Nr. 56. Op. phil. pg. 709. — chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne représentatif de l'univers. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 3. pg. 715.

Grundsatz aller Philosophie, daß die Dinge in gesetzmäßiger Ordnung mit einander zusammenhängen, daß jedes einzelne Ding in diese Ordnung eingeschlossen ist als ein dazu gehöriges Glied und darum zu allen andern Wesen, zu dem Ganzen selbst, eine nothwendige Beziehung einnimmt. So gewiß eine Weltordnung existirt, ein Zusammenhang aller Dinge, so gewiß ist jedes einzelne ein Repräsentant des Universums. Ein absoluter Verstand, der Alles mit voller Klarheit durchschauen könnte, müßte ohne Zweifel in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unscheinbarsten Wesen alle übrigen, also die Welt, in dieser Welt die gesammte Schöpfung, also Gott selbst eben so deutlich erkennen, als ein kundiger Archäolog im Torso die Statue, ein kundiger Naturforscher in dem Bruchstück der Pflanze oder des Thiers den gesammten Organismus.

Darüber darf man streiten, ob in der Philosophie und in der menschlichen Wissenschaft überhaupt ein solcher absoluter Verstand möglich ist; dies mögen die einen behaupten, die andern fordern, die dritten verneinen: so viel ist gewiß, daß diesem göttlichen Verstande, wo er sich auch finde, jedes einzelne Ding das Ganze vorstellen müßte, daß also in der That eine solche universelle Vorstellung jedem einzelnen Wesen inwohnt. Denn wie sollte es das Ganze erkennbar machen, wenn es nicht in seiner Natur die Vorstellung desselben enthielte, wenn nicht eben diese Natur unendlich viele Beziehungen hätte, die auf die andern Wesen, zuletzt auf alle andern hinweisen? Wenn Vanini von sich behauptete, daß er aus einem Strohhalm Gott zu erkennen vermöge, so erschien dieser Satz als ein gottloser Frevel. Wenn er statt dessen behauptet hätte, daß diese Einsicht nur Gott selbst möglich sei, daß nur die göttliche Weisheit die göttliche Allmacht begreifen könne, so wäre dieser Satz ein frommes Glaubens-

bekenntniß gewesen, und sein Gegentheil schiene Ketzerei. Denn die Gegner müßten verneinen, daß sich im Strohhalme die Allmacht Gottes offenbare, wie in der ganzen Natur, wie in dem gesammten Weltall; daß diese Offenbarung dem göttlichen Verstande ewig gegenwärtig sei, daß dieser Verstand noch in dem Strohhalm seine ganze Schöpfung erkenne: sie müßten also die göttliche Allmacht oder die göttliche Weisheit oder gar beide, in jedem Fall das göttliche Dasein selbst anzweifeln. Und doch sieht Jeder, daß die beiden Sätze, der gottlose, den Vanini auf dem Wege zum Scheiterhaufen aussprach, und der fromme, der ihm den Beifall der Gläubigen verdient hätte, darin übereinstimmen, daß in dem Strohhalm die Schöpfung, in dem unscheinbarsten Wesen das höchste erkennbar sei, oder daß jedes einzelne Ding die Ordnung aller vorstelle.

Dies ist der oberste Grundsatz aller philosophischen und, wir dürfen hinzufügen, aller religiösen Weltbetrachtung. Wer diesen Satz leugnet, der leugnet die Weltordnung, die Möglichkeit eines absoluten Verstandes nicht bloß im menschlichen, sondern eben so sehr im göttlichen Geiste.

3. Die Weltvorstellung.

Die zweite Bedingung ist der oberste Grundsatz der leibnizischen Philosophie, daß jedes einzelne Wesen Substanz, Kraft, Monade sei, oder daß in keinem Dinge etwas geschieht, das nicht aus der Kraft, aus der eigenthümlichen Natur dieses Dinges selbst folgt. Ist nun nach dem ersten Grundsatze jedes Ding eine Vorstellung des Universums, so folgt aus dem zweiten, daß es diese Vorstellung aus eigener Kraft hervorbringt, daß in ihm selbst eine vorstellende Kraft liegt, die sich auf das Ganze richtet, daß mithin jedes einzelne Ding ein Welt-Individuum, Kosmos

in individuo oder Mikrokosmus ist. Ein Ding ist Mikrokosmus, wenn es durch sich selbst d. h. aus eigener Machtvollkommenheit das Universum repräsentirt. Darum erfüllt sich der Begriff des Mikrokosmus erst in der leibnizischen Philosophie, weil erst hier begriffen wird, daß Dinge nicht bloß Theile des Ganzen, sondern selbst Ganze, nicht bloß Glieder der gesammten Weltordnung, sondern Welten für sich ausmachen. Auch Spinoza darf behaupten, daß jedes Ding das Ganze vorstellt, denn er betrachtet die Dinge „sub specie aeternitatis", und so betrachtet, erscheint jedes einzelne als eine vorübergehende Wirkung der gesammten Natur und diese als eine ewige Wirkung Gottes. Aber Spinoza erkennt in den einzelnen Wesen keine Mikrokosmen, denn sie repräsentiren ihm das Universum nicht durch sich selbst, nicht durch ihre eigenthümliche Individualität, sondern in der unmittelbaren und natürlichen Gemeinschaft mit allen übrigen. Nur dem auf das Ganze gerichteten Verstande ist nach Spinoza das Ganze immer gegenwärtig, auch in der einzelnen vorübergehenden Erscheinung. Nach Leibniz dagegen wird das Ganze um so klarer erkannt, je tiefer der Verstand eindringt in das Wesen gerade der einzelnen Individualität. „In dem geringsten, unscheinbarsten Wesen," sagt Leibniz in der Einleitung zu seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „könnte ein durchdringender Blick, wie der göttliche, die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen*)."

Vergleichen wir das leibnizische Natursystem mit einem lebendigen, sich selbst gestaltenden Bau, in dem jeder Theil von selbst gerade die Stelle behauptet und ausfüllt, die ihm nach

*) — Dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197.

der Ordnung des Ganzen zukommt, so wäre jeder dieser Theile eine Monade, jede dieser Monaden ein Mikrokosmus, d. h. es müßte ihm eine Vorstellung inwohnen nicht bloß von seiner Individualität, von seiner eigenthümlichen Lage und Stellung, sondern zugleich von allen übrigen Theilen und also von dem ganzen Gebäude. Wenn die Säule eine Monade wäre, so, sagten wir, würde sie sich selbst aufrichten, von selbst in die Säulenordnung eintreten, genau an diesem Punkte, der gerade so weit von den benachbarten Säulen entfernt ist, sie würde von selbst ihr Capitäl nach oben, ihr Postament nach unten kehren; sie würde mit einem Worte so, gerade so handeln, wie es im baumeisterlichen Begriff oder in der Vorstellung der Säule liegt. Wenn sie aber genau nach dieser Vorstellung handelt, so leuchtet doch ein, daß sie ohne dieselbe nicht so handeln könnte? Also muß in ihrer Natur diese Vorstellung enthalten sein, oder die Säule, wenn sie Monade wäre, müßte ihre Individualität vorstellen. Nur diese? Sie könnte ihren Platz in der Reihe der Säulen einnehmen und behaupten, diesen Platz, der dieses architektonische Verhältniß in sich schließt, ohne eine Vorstellung, wenn auch noch so bewußtlose, von den andern Säulen zu haben? Sie könnte ihr Capitäl dem Dache zuwenden und gerade nur ihm ohne eine Vorstellung des Daches? Wenn die Säule ihre Individualität vorstellt, so muß sie auch deren benachbarte Theile, zuletzt das ganze Gebäude, den Tempel, dem sie angehört, selbst vorstellen, oder es wäre unerklärlich, daß sie von selbst die Stelle trifft, die ihr in dem Systeme des Ganzen zukommt. Also müßte die Säule, wenn sie eine Monade wäre, ein Mikrokosmus sein, d. h. sie müßte nicht bloß ihre Individualität, die Natur der Säule, sondern den ganzen Bau in allen seinen Theilen vorstellen.

Siebentes Capitel.

Die Körperwelt.

Alle Dinge sind Monaden, alle Monaden sind Mikrokosmen: dieser einfache Ausdruck faßt die bisherige Darstellung zusammen, welche zwischen dem Subject Ding und dem Prädicat Monade, zwischen dem Subject Monade und dem Prädicat Mikrokosmus die aufsteigende Reihe aller Mittelbegriffe in ihrer begriffgemäßen Ordnung auseinander legte. Jedes Ding ist Kraft, jede Kraft ist thätiges Subject oder einzelne Substanz d. h. Individuum oder Monade; jede Monade ist zugleich thätige und leidende Kraft, Form und Materie: sie ist als die Einheit beider formirte Materie, lebendige Maschine, beseelter Körper; jeder beseelte Körper ist die Entwicklung eines Individuums, also die Vorstellung desselben, mithin die Vorstellung aller Individuen (Repräsentant des Universums) oder Mikrokosmus.

Darin stimmen die Monaden alle überein, daß jeder einzelnen die Vorstellung des Ganzen inwohnt. Wie unterscheiden sich jetzt die Monaden? Denn daß sie verschieden sein müssen, behauptet der Begriff der Individualität, der jedem Wesen eine unveräußerliche Eigenthümlichkeit zuschreibt. Diese absolute Eigenthümlichkeit macht, daß nirgends in der Welt eine vollkommene Gleichheit existirt, daß auch nicht zwei vollkommen gleiche

Wesen angetroffen werden, daß selbst die äußerste, dem Scheine nach vollendete Gleichheit in der That nur eine verschwindende oder unendlich kleine Ungleichheit ist, „und diese Verschiedenheit ist immer mehr als bloß numerisch *)", da sie auf dem Wesen der Dinge beruht. In der leibnizischen Weltanschauung erscheinen uns die Dinge wie eine wohlgeordnete Familie, worin alle Glieder verwandte, analoge, von dem Geiste der ganzen Familie erfüllte Wesen sind und dennoch jedes für sich eine eigenthümliche, von allen andern verschiedene Individualität bildet: eine Individualität, die durch den Familiengeist und die Familienähnlichkeit, der eine mag noch so innig, die andere noch so hervortretend sein, nicht vertilgt, sondern vielmehr gehoben und bejaht wird. Gerade die Verwandtschaft und der Familiengeist anerkennt und bewahrt seine Individuen bis in ihre kleinsten Eigenthümlichkeiten, während sich die öffentliche Rechtsordnung, das abstracte unpersönliche Gesetz, gleichgültig oder ausschließend dagegen verhält. Je schärfer die Eigenthümlichkeiten ausgeprägt sind, je verschiedener die Anlagen und Kräfte der einzelnen Familienglieder, um so reicher und fruchtbarer ist das zusammengehörige Ganze.

I.

Die verschiedenen Mikrokosmen.

In der großen Weltfamilie sind alle Dinge Mikrokosmen, aber jedes in seiner eigenthümlichen Weise nach dem Maße seiner Kraft und Anlage. Sie sind verschiedene Mikrokosmen; in jedem Einzelnen ist das Ganze vorgestellt auf eine besondere, schlechthin unvergleichbare, nur diesem Dinge eigenthümliche Weise.

*) Leur différence est toujours plus que numérique. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 199.

Sie stellen alle dieselbe Welt vor, aber jedes gleichsam unter einem andern Gesichtspunkte. So kann dasselbe Object von Vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder seinen eigenthümlichen Ort ein, den er begreiflicherweise mit keinem andern gemein hat; jeder befindet sich auf einem bestimmten Standpunkte, von dem Gesichtswinkel, Sehlinie, Bild und Anschauung abhängen: so ist zwar in allen das vorgestellte Object dasselbe, aber der vorstellende Gesichtspunkt und darum die Vorstellung selbst in jedem verschieden. Auf diese Weise sucht die Monadologie die Verschiedenheit der Mikrokosmen anschaulich zu machen: „wie ein und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so kann durch die zahllose Menge von Monaden der Schein entstehen, als gäbe es ebenso viele verschiedene Welten, die doch nur Perspectiven einer einzigen Welt sind nach den verschiedenen Gesichtspunkten (points de vue) jeder Monade*)."

Was im Bilde die Stadt, das ist in Wahrheit die Welt, der Inbegriff aller Monaden; was dort das betrachtende Auge und dessen fester Gesichtspunkt, das ist hier die Monade und deren unveräußerliche Individualität. Ein anderes Individuum ist eine andere Vorstellung der Welt oder ein anderer Mikrokosmus. Im Menschen läßt sich ohne Zweifel das Ganze besser, deutlicher erkennen als im Thier, in der Pflanze oder im Stein: so ist der Mensch in einem höhern Sinne Vorstellung des Universums oder Mikrokosmus, als die geringern und weniger vollkommenen Wesen. Nun aber ist das Ganze, die zahllose Fülle der Wesen, unendlich groß; das Individuum dagegen, auch das höchste, beschränkt und unendlich klein im Vergleiche mit dem

*) Monadologie. Nr. 57. Op. phil. pg. 709.

Ganzen. Es ist darum unmöglich, daß die Vorstellung des Ganzen im Individuum dem Ganzen selbst jemals vollkommen gleich werde und den ungetrübten, völlig deutlichen Ausdruck desselben erreiche. Vielmehr ist jede Individualität eine beschränkte, inadäquate Vorstellung des Ganzen, und da jede inadäquate Vorstellung eine Trübung oder einen Mangel an Klarheit leidet, so ist jedes Individuum eine unklare Vorstellung des Ganzen oder ein verworrener Mikrokosmus. Es ist die thätige Kraft in der Monade, welche macht, daß ihre Vorstellung auf das Ganze gerichtet ist, oder, was dasselbe heißt, daß jedes Wesen nach dem Höchsten strebt; es ist die leidende (beschränkte) Kraft, welche dieses Streben hemmt und nach dem Maße der jedesmaligen Individualität der Vorstellung des Ganzen eine unübersteigliche Grenze setzt, so daß in keiner Monade der Mikrokosmus klar, sondern in jeder bis auf einen gewissen Grad verdunkelt, bis auf einen gewissen Grad verworren ist, in der einen mehr, in der andern weniger. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen*)." Sie müssen streben, denn sie sind kräftige Naturen; sie streben „nach dem Ganzen", denn sie sind Mikrokosmen. Und warum ist dieses Streben verworren? Weil innerhalb der festen und jeder Individualität eigenthümlichen Naturschranke die Vorstellung des Ganzen nie vollkommen aufgeklärt und darum das Streben nach dem Unendlichen nie vollkommen erfüllt werden kann. Die Monaden mögen sich jenem höchsten Ziele unendlich annähern: immer bleibt zwischen dem Ganzen und Einzelnen eine Ungleichheit, die niemals ganz verschwindet und auch in dem höchsten Individuum die Vorstellung des Ganzen unangemessen, undeutlich,

*) Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout. Monadologie. Nr. 60. Op. phil. pg. 710.

unklar sein läßt. So weit das Streben einer Monade wirklich erreicht wird, so weit ist die Vorstellung klar; sie ist um so klarer, je kräftiger das Streben, je größer die thätige Kraft, je höher die Verfassung und weiter der Spielraum einer Individualität ist: die thätige Kraft erzeugt das Streben und bewirkt daher die klare Vorstellung. So weit dagegen das Streben eingeschränkt und gehemmt wird, so weit ist die Vorstellung unklar; sie ist um so unklarer, je ohnmächtiger das Streben, je größer die Ohnmacht, je niedriger die Verfassung und enger der Spielraum einer Individualität ist: die leidende Kraft beschränkt das Streben und bewirkt daher die unklare Vorstellung. „So schreibt man Thätigkeit der Monade zu nach dem Maß ihrer deutlichen Vorstellungen, Leiden nach dem der verworrenen*)." Die thätige Kraft ist gleich der klaren Vorstellung, die leidende Kraft gleich der verworrenen.

II.
Die Körper als Vorstellungen oder „phaenomena bene fundata".

1. Die beschränkte Vorstellung.

Vermöge ihrer leidenden Kraft, so zeigten wir früher, ist oder erscheint jede Monade als Körper. Wenn nun das Leiden, wie wir eben gesehen, eine vorstellende Kraft ist, so muß daraus eine Vorstellung folgen, welche gleichkommt der Aeußerung der leidenden Kraft oder dem Körper. Setzen wir, was bereits ausgemacht und gegen den möglichen Mißverstand gesichert worden, daß jedes Wesen seine Individualität vorstellt und daß

*) Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. Monad. Nr. 49. Op. phil. pg. 709.

jede Individualität beschränkt ist, so muß die Monade mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorstellen. Die beschränkte Vorstellung ist daher die Vorstellung der Schranke oder des beschränkten Daseins. Ein Wesen ist beschränkt, wenn außer ihm noch andere da sind; darum liegt in der Vorstellung jeder Schranke die Vorstellung anderer Wesen, die außerhalb jener Schranke existiren; oder wo Schranken sind, da müssen Dinge sein, die sich außer einander befinden und sich in dieser äußerlichen Weise sowohl ausschließen als auf einander beziehen. Wenn Dinge außer einander sind, so müssen sie neben und nach einander existiren, sie müssen sich durch körperliche Kräfte ausschließen und in mechanischem Zusammenhange verknüpfen. Mit andern Worten: die Natur der Schranke schließt in sich die Bedingungen von Raum und Zeit, von Körper und Ausdehnung, also den Mechanismus bewegender und bewegter Materie. Die Vorstellung der Schranke ist darum nothwendig die eines räumlich-zeitlichen, körperlichen und bewegten Daseins.

Wenn der Mikrokosmus Weltvorstellung ist, so ist der unklare Mikrokosmus beschränkte Weltvorstellung: das ist die Vorstellung einer beschränkten oder äußern Welt, die als solche nothwendig materiell und körperlich ist, die als eine körperliche Welt nach den mechanischen Gesetzen der Bewegung handelt. Warum ist die beschränkte Welt Außenwelt? Weil jede Schranke die Dinge trennt und äußerlich ein Wesen von allen übrigen unterscheidet. Warum ist die Außenwelt materiell? Weil alle Ausschließung, alles äußere Unterscheiden in körperlichen Kräften und körperlichem Dasein besteht.

So gewiß ich beschränkt bin, so gewiß muß ich diese Schranke vorstellen, d. h. ich muß eine Außenwelt oder ausgedehnte, materielle Dinge und unter diesen selbst ein materielles

Ding oder einen Körper vorstellen; darum muß jede Monade einen Körper vorstellen und als solcher vorgestellt werden. Auch die bewußte Monade, weil sie zugleich eine beschränkte ist, muß sich selbst (sibi) sich (se) als Körper vorstellen und andern bewußten Monaden als solcher erscheinen.

2. Der Körper als nothwendige Vorstellung.

Wenn daher Leibniz den Körper als eine Erscheinung der Monade, als deren Vorstellung oder Phänomen betrachtet, so muß man nicht meinen, daß dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie aufgehoben und in eine pure Vorstellung, in ein bloßes Bild verwandelt oder an die Stelle des natürlichen Körpers leerer Schein gesetzt werden soll, sondern es will die Erscheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Zwiespalt zwischen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper ist keine beliebige, sondern eine nothwendige, in dem Wesen jeder Monade begründete Vorstellung: „ein phaenomenon bene fundatum". Wie diese Grundlage stets unveräußerlich ist, so auch die Erscheinung und Vorstellung der Körper. So wenig ich meine Individualität und mit ihr meine Schranke jemals ausziehen kann, so wenig kann ich jemals die Vorstellung einer materiellen Welt verlieren, so wenig kann jemals ein Zeitpunkt kommen, wo die Körper aufhören, für mich Körper zu sein, und wenn ich sie auch anders erkläre, so bleibt ihre Erscheinung für mich stets dieselbe. Man muß sich hier nicht irre führen lassen durch den leibnizischen Ausdruck, daß die Materie eine „verworrene, confuse Vorstellung" sei; vielleicht ist dieser Ausdruck für Andere nicht ebenso glücklich gewählt, als er von Leibniz selbst tiefsinnig verstanden ist. Denn der Zustand der Verworrenheit erscheint wie eine Verfassung, die nicht sein

soll, die man besser sobald als möglich aufhebt; es scheint, als ob wir aus diesem verworrenen Traume nur zu erwachen brauchen, um die Körperwelt und deren Vorstellung los zu werden. Es ist aber keine Klarheit des Verstandes, keine Monadologie des Philosophen im Stande, die Individuen in reine Geister zu verwandeln und damit die Vorstellung des Körpers und des materiellen Universums zu vertreiben: daß hieße die Philosophie an die Stelle der Welt, die Naturerklärung an die Stelle der Natur selbst setzen. Die confuse Vorstellung ist in jedem Dinge ein vollkommen naturgerechter und darum vollkommen unveräußerlicher Zustand. Es verhält sich mit dem leibnizischen Begriffe des Körpers ganz so, wie mit der kopernikanischen Lehre der planetarischen Bewegung, wie mit der cartesianischen Theorie der sinnlichen Qualitäten. Descartes sagt, der Körper ist seiner Natur nach nur ausgedehnt und alle die sinnlichen Qualitäten, die wir ihm zuschreiben, die des Geschmacks, der Farbe u. s. w. sind lediglich unsere Sinnesempfindungen, aber nicht seine Eigenschaften. Trotz dieser Theorie, so richtig sie ist, hören wir nicht auf, von dem Körper zu reden, als ob ihm jene Eigenschaften wirklich inwohnten; wir finden den Wein süß oder sauer, obwohl wir wissen, daß Süßigkeit und Säure Erscheinungen unseres Geschmacks sind. Kopernikus beweist, daß es die Erde ist, die sich um die Sonne bewegt, und daß in der Sonnenbewegung, die wir sehen, sich unsere eigene Bewegung vorstellt, die wir nicht sehen. Darum hören wir nicht auf, die Sonnenbewegung zu sehen und von dem Aufgang und Untergang der Sonne zu reden, als ob diese Bewegungen wirklich in der Natur stattfänden, während wir doch gründlich genug von dem Gegentheile belehrt sind. Wie das kopernikanische System nicht im Stande ist, uns die Anschauung der Sonnenbewegung zu nehmen, wie hier der Ver-

stand unsere sinnliche Vorstellung erklären, aber niemals zerstören kann: ebensowenig kann und will die leibnizische Monadologie uns die Anschauung einer materiellen Welt, gleichsam den Glauben und die Gewohnheit des körperlichen Daseins widerlegen, wenn sie uns belehrt, auf welchen Gesichtspunkt sich jene Anschauung gründet; wenn sie uns zeigt, daß dieser Gesichtspunkt zwar nicht der höchste, aber eine naturgemäße und allen Wesen gemeinsame Vorstellung ist*).

Ueberhaupt ist es ein gedankenloses Vorurtheil, welches die Wirklichkeit der Dinge verletzt meint, wenn die Dinge durch Vorstellungen erklärt oder in vorgestellte Dinge verwandelt werden. Man besinne sich doch einen Augenblick! Können wir überhaupt etwas Anderes erklären, als was uns gegeben ist? Ich stelle die Frage mit Absicht so, damit auch der äußerste Realismus sie mit Nein beantworten darf. Kann uns jemals eine Thatsache anders gegeben sein, als durch unsere Empfindung und Vorstellung? Ich weiß nicht, wovon man redet, wenn man etwas erklären will, das man nicht vorstellt. Ich weiß nicht, was man erklärt, wenn man von den Dingen unsere Empfindung, Anschauung, Vorstellung abzieht: die Bedingungen, unter denen uns allein die Dinge gegeben sind! Der Philosoph wenigstens sollte sicher genug denken, um in dem Dinge, welches wir nicht vorstellen, nicht empfinden, ein Unding zu sehen, das zu erklären man die Mühe sparen darf. Will er den Körper erklären, so erkläre er uns die Vorstellung des Körpers. Hier giebt es, soviel ich sehe, zwei Möglichkeiten:

*) Vgl. Élaircissement I. du nouv. syst. de la nature. Op. phil. pg. 132. Hier erklärt Leibniz, daß sein System mit demselben Rechte von Körpern und körperlicher Wirksamkeit rede, als ein Kopernikaner vom Aufgang der Sonne, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Cartesianer von den sinnlichen Qualitäten.

entweder man erklärt diese Vorstellung für eine zufällige, die auch nicht sein könnte, deren Gegentheil gleichfalls möglich wäre, oder man erklärt sie für eine nothwendige, in der Natur der Dinge begründete, die schlechterdings sein muß. Entweder man erklärt die Körper für bloße Phänomene oder für „phaenomena bene fundata". In dem ersten Fall sind die Körper leere und regellose Träume, in dem andern gehaltvolle Naturerscheinungen, und es scheint jetzt ein nichtssagender Streit über Worte, ob diese Naturen Dinge oder Vorstellungen, Wesen oder Phänomene heißen sollen. Die Hauptsache ist, daß die Körper erklärt werden und daß uns die Gründe einleuchten, warum sie so und nicht anders erscheinen. Daß Leibniz in seinem System die Vorstellung des Körpers (und nicht den Körper ohne Vorstellung) erklärt hat, das eben macht ihn zu dem großen besonnenen Philosophen und giebt seiner Philosophie die entscheidende Bedeutung, den dogmatischen Standpunkt Descartes' und Spinoza's überwunden und die neuere Philosophie für die kritische Epoche vorbereitet zu haben.

Indessen ist die leibnizische Lehre weit entfernt, schon im Geiste des kritischen Standpunkts zu unterscheiden zwischen dem subjectiven Erkenntnißvermögen und dem objectiven Wesen der Dinge, zwischen dem, was die Dinge für uns, und dem, was sie an sich sind. Sie sind an sich eben so gut Vorstellungen der Körper, als für uns. Es ist nicht bloß unsere beschränkte Vorstellung, der die Dinge außer uns als Körper erscheinen, sondern es ist zugleich deren eigene beschränkte Vorstellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als solche erscheinen läßt. Wir stellen mit Bewußtsein oder mit Reflexion vor, was die Dinge ohne Bewußtsein, ohne Reflexion vorstellen; wir wissen, daß die Dinge und wir selbst als Körper erscheinen, die Dinge wissen von dieser Erscheinung nichts, so sehr sie dieselbe bewirken. Die Körper

sind daher nicht etwa nur unsere Anschauungen oder solche Phänomene, die lediglich aus der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens erklärt werden müssen, sondern sie sind in Wahrheit Naturerscheinungen, die aus den Kräften der Dinge selbst folgen*). Die gesammte Körperwelt ist die Erscheinung der gesammten Monadenwelt (phénomènes résultans de ces substances). So sagt Leibniz in seinem ersten Briefe an Bourguet: „Sie urtheilen sehr richtig, daß meine Monaden nicht materielle Atome, sondern einfache Substanzen von ursprünglicher Kraft sind (ich setze hinzu, der Vorstellung und des Strebens): Kräfte, deren Aeußerungen oder Phänomene die Körper ausmachen**)."

Es giebt daher innerhalb der Natur nur Monaden und was mit Nothwendigkeit aus den Kräften derselben hervorgeht. Wenn nun die Frage entsteht, ob außer den Monaden noch andere Wesen existiren können, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Principien, wie etwa ein vinculum substantiale, angenommen werden dürfen, so muß der strenge und lautere Geist der leibnizischen Philosophie diese Frage verneinen. In jenem Gespräch über die Grundsätze von Malebranche erklärt Philaret, der hier die Monadenlehre vertheidigt: „man darf mit gutem Rechte Bedenken tragen, ob Gott außer den Monaden oder immateriellen Substanzen noch andere Wesen geschaffen hat und ob

*) Massa est phaenomenon reale. Ep. XII. ad Des Bosses. Op. phil. pg. 457.

**) Vous jugez fort bien, que mes monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, donées de force (j'ajoute de perception et d'appétit), dont les corps ne sont que des phénomènes. Lettre à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 719.

die Körper überhaupt etwas anderes sind als Erscheinungen, die aus jenen Substanzen nothwendig folgen. Mein Freund, dessen Meinungen ich Ihnen dargethan habe, neigt sich entschieden nach der letztern Seite, da er Alles auf Monaden oder einfache Substanzen und deren Modificationen zurückführt mit den Erscheinungen, die daraus folgen und deren Realität durch ihren Zusammenhang bezeichnet ist, der sie von den Träumen unterscheidet*)."

3. Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers.

Unter dem Gesichtspunkte der beschränkten Vorstellung, die allen Monaden, auch den bewußten inwohnt, erscheint die Welt als ein materielles Universum und jede Monade als ein Körper. Sie muß mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorstellen, also sich selbst als ein beschränktes Dasein unter anderem, ebenfalls beschränktem Dasein, als ein Ding unter Dingen, als einen Körper unter Körper. Hier herrscht das Gesetz der natürlichen Causalität, wonach die Dinge sich gegenseitig determiniren, äußerlich auf einander einwirken und im mechanischen Zusammenhange verknüpft sind. So erschien im Spinozismus die Welt auf dem höchsten Standpunkte der Intelligenz, die jedem einzelnen Wesen den Schein seiner Selbständigkeit nimmt und alle Dinge in Modificationen einer Substanz verwandelt. So erscheint in der Monadologie die Welt auf dem Standpunkte der beschränkten und unklaren Vorstellung, unter

*) Examen des principes du P. Malebranche. Op. phil. pg. 695. In einem Briefe an Des Bosses erklärt Leibniz die körperliche Masse, also die materielle Welt für eine Erscheinung, die aus den Monaden folgt: „massa seu phaenomenon ex monadibus resultans." Ep. XI. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 456.

dem Gesichtspunkte der Imagination, der die Individuen in Modi verwandelt und als Körper oder als Theile einer Körperwelt vorstellt. Der Gegensatz dieser beiden Weltanschauungen äußert sich hier auf die eindringlichste Weise: was Spinoza als die adäquate Idee, als den klaren Begriff der Dinge behauptet hatte, davon zeigt Leibniz, daß diese Idee in Wahrheit inadäquat, dieser Begriff in Wahrheit beschränkt und unklar sei. Und so erscheint als ein noch unklarer und beschränkter Verstand allemal der Geist des niedern Systems auf dem Standpunkte des höhern.

In der Erscheinungswelt oder in dem materiellen Universum bildet jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper, der dieses Wesen, diese Form vorstellt im Unterschiede von allen andern. Jeder Körper ist daher von seiner eigenen Seele eine deutliche Vorstellung; oder innerhalb der beschränkten Vorstellung, die das gesammte Universum als Körperwelt erscheinen läßt, wird von jedem Individuum der eigene Körper am deutlichsten vorgestellt, weniger deutlich die andern und um so undeutlicher, je weiter sie in der Ordnung der Welt von jenem Individuum entfernt sind. So ist jeder Körper zugleich eine verworrene und eine deutliche Vorstellung: er ist eine verworrene Vorstellung der Welt und eine deutliche Vorstellung des Individuums; er ist eine unklare Vorstellung der andern Individuen und eine deutliche, ja unter allen Körpern die deutlichste Vorstellung der eigenen Individualität, der ihm eigenthümlichen Seele. Ist nicht der thierische Körper eine deutliche Vorstellung der thierischen Seele, nicht unter allen Körpern der Welt die deutlichste? Auf die (bewußte) Vorstellung des thierischen Körpers gründet sich die Zoologie, die Einsicht in das Wesen der Thierseele und in die Natur des thierischen Lebens. Und weil sich auf diese Weise jede Seele in ihrem Körper deutlich erkennbar macht, deutlicher wenigstens als in allen andern,

darum darf Leibniz behaupten, daß innerhalb des materiellen Universums jede Seele ihren Körper am deutlichsten vorstellt. „Obgleich jedes Individuum das ganze Universum vorstellt, so stellt es doch deutlicher den Körper vor, der ihm angehört und dessen Entelechie es ausmacht, und wie dieser Körper vermöge des Zusammenhangs aller Materie in der Körperwelt das ganze Universum ausdrückt, so stellt die Seele zugleich das Universum vor, indem sie ihren Körper vorstellt*)."

Jeder Körper ist ein deutliches Individuum und ein unklarer Mikrokosmus: ein deutliches Individuum, weil er auf eine ausschließende und bestimmte Weise die Kraft ausdrückt, die ihn beseelt; ein unklarer Mikroskosmus, weil er die andern Körper

*) Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. Monadol. Nr. 62. Op. phil. pg. 710.

Die vorstellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibniz bald durch „représenter", bald durch „exprimer". Dieser Sprachgebrauch ist darum bemerkenswerth, weil er die Begriffe der vorstellenden Kraft erleuchtet und den Unterschied kenntlich macht zwischen der bloßen und bewußten Vorstellung. Die bewußte Vorstellung ist nach Innen gerichtet und bezieht sich auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht. Die bloße Vorstellung ist nach Außen gerichtet und bezieht sich nicht auf ihr Subject zurück. Die Dinge sind nur die Accusative (Objecte) ihrer vorstellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Personen): sie stellen sich vor, d. h. se nicht sibi. Die bewußte Vorstellung ist reflexive Thätigkeit, die bloße nur expressive; was die bewußtlosen Dinge vorstellen, ist nicht Reflexion (subjective Vorstellung oder Begriff), sondern nur Expression (objective Vorstellung oder Form). Daher représenter = exprimer.

undeutlich und das gesammte Universum höchst unvollkommen vorstellt. Diese Sätze sind sehr einleuchtend und beweisen sich durch die einfachste Erfahrung der Wissenschaft. Jede Wissenschaft gründet sich offenbar auf eine deutliche Vorstellung ihres Objects, aber auf die deutliche Vorstellung dieses Objects kann sich niemals eine sichere Kenntniß anderer oder gar aller Objecte gründen. Wenn man den Körper der Pflanze genau erforscht, so wird aus der deutlichen (und bewußten) Vorstellung dieses Dinges ohne Zweifel eine richtige Botanik hervorgehen. Etwa auch eine Zoologie, eine Anthropologie, eine Metaphysik? Und warum nicht? Weil der Pflanzenkörper nur die Pflanzenseele deutlich repräsentirt, nicht die Seele des Thiers, noch weniger die des Menschen, am wenigsten das Universum!

III.

Die Unterschiede der Vorstellung.

1. Der Gradunterschied.

Innerhalb der beschränkten Weltvorstellung, die allen Monaden gemein ist, behauptet jede ihren eigenthümlichen Charakter. Sie sind alle Individuen, Mikrokosmen, unklare Mikrokosmen, aber eben diese unklare, beschränkte Vorstellung der Welt ist in jeder eine andere. Und es ist klar, worin allein diese Eigenthümlichkeit bestehen kann. Wenn nämlich in allen Monaden dieselbe Kraft der Vorstellung, dasselbe Streben nach dem Ganzen und Höchsten unter gewissen einschränkenden Bedingungen existirt, so muß die Verschiedenheit der Dinge in dem Verschiedensein ihrer Schranken, die Eigenthümlichkeit der einzelnen Individualität in dem Grade ihrer Kraft, in der Potenz ihres Strebens liegen. Die Verschiedenheit der Monaden ist daher eine graduelle. Sie sind verschieden nicht durch die Natur ihres Wesens, denn

alle Monaden sind Kräfte, nicht durch die Art dieser Kraft, denn sie sind alle vorstellende Kräfte, nicht durch den Inhalt ihrer Vorstellung, denn sie repräsentiren alle dasselbe Universum, sondern durch den Grad ihrer Kraft, durch die Schranke ihrer Vorstellung, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, womit jede dieser Kräfte das Universum vorstellt. Indessen darf man nicht sagen, daß die Monaden etwa nur quantitativ verschieden seien, oder man braucht einen Maßstab, der auf diese Naturen nicht paßt. Sie sind nicht mathematische Größen, darum ist ihr Grad keine mathematische Grenze und also keine quantitative Bestimmung: dieser Grad ist eine Naturschranke oder eine eingeborene ursprüngliche Qualität, die den Charakter jedes einzelnen Individuums ausdrückt. Was früher die eigenthümliche Natur der Monade genannt wurde, kraft deren jede vollkommen verschieden ist von allen übrigen, eben dasselbe Princip der Specification nennen wir jetzt den Grad der Vorstellung. Kein Wesen kann das Maß seiner Kraft, den Grad seiner Vorstellung übersteigen, aber wie es in der Natur der Kraft liegt, daß sie eine unendliche Gradation erlaubt, wie es im Begriffe der strebenden Kraft liegt, daß sie diese unendliche Steigerung fordert, so muß es eine zahllose Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden geben, denn jeder Grad ist eine bestimmte Naturkraft, deren Spielraum sich bis zu dieser Grenze und nicht weiter erstreckt; jede Naturkraft ist ein bestimmtes Individuum, dessen Bildung soweit reicht als seine Anlage, und dessen Anlage in dem Grade seiner Kraft erschöpft ist.

Nun besteht überhaupt aller Gradunterschied in dem des Niedern und Höhern, und dieser Unterschied bezeichnet allemal ein Stufenverhältniß. Die Gradation der Kraft beschreibt einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zu dem höchsten, und

wenn in dieser Stufenlinie jeder Punkt eine besondere Kraft d. h. ein besonderes Individuum oder eine Monade ausmacht, so bildet die zahllose Fülle der Monaden eine zahllose Stufenreihe von Wesen. So erweist sich das höchste Gesetz der Monade zugleich als das höchste Gesetz des Universums. Und hier erklärt sich auf die einfachste Weise jene Uebereinstimmung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, welche den Grundgedanken der leibnizischen Lehre ausmacht. Jede Monade war die Entwicklung eines Individuums, eine gesetzmäßige und stetige Reihenfolge von Handlungen. Das Universum ist eine Stufenreihe von Monaden, von der sich zeigen wird, daß sie nicht weniger gesetzmäßig, nicht weniger stetig fortschreitet. Nur mit dem Unterschiede, daß hier nicht, wie in der Entwicklung des Individuums, eine Stufe aus der andern hervorgeht: sondern jede bildet ein besonderes ursprüngliches, von den andern unabhängiges Wesen, das durch seine Anlage bestimmt ist, gerade diesen Punkt im Universum, gerade dieses Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade diese Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen. Das ist gleichsam der metaphysische Ort, den jede Monade von Ewigkeit her behauptet und welchen Leibniz früher als den „Gesichtspunkt (point de vue)" bezeichnete, unter dem jede das Universum vorstellt. Jetzt ist dieser große Gedanke vollkommen klar. Die niedere Kraft strebt nothwendig nach der höhern, wie die Pflanze in dem Stufengange ihrer Bildung nach dem Thier, das Thier nach dem Menschen, der Mensch nach Gott strebt. Aber jedes Streben ist nothwendig von einer Vorstellung seines Zieles begleitet, wenn auch von einer dunklen und bewußtlosen. In der niedern Stufe muß die höhere, weil sie angestrebt wird, zugleich mit vorgestellt werden, in dieser wieder die höhere und so fort ins Unendliche. Mithin muß in jeder Stufe oder in jeder Monade eine Vorstel-

lung von allen übrigen, also von dem gesammten Universum enthalten sein: in der niedrigsten die dunkelste und in der höchsten die hellste. Denn die Kraft erlaubt keine anderen Unterschiede als Grade, die vorstellende Kraft kennt keine anderen Grade als die Unterschiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorstellung. „Jede Substanz," sagt Leibniz schon im ersten Entwurfe seines Systems, „drückt das gesammte Universum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weise und nach ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte*)."

2. Die niedern und höhern Monaden.
Wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit.

Also die Grade der Vorstellung bestehen in der größern und geringern Deutlichkeit, womit jede Monade das Universum vorstellt, und da sich diese Vorstellung in keinem endlichen Wesen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, so ist hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit sich die Ordnung der Dinge erstreckt, müssen wir die Deutlichkeit der vorstellenden Kraft immer in eingeschränktem Sinne verstehen: sie gilt nicht in Rücksicht des gesammten Universums, sondern nur für einen Theil desselben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den andern undeutlich vorstelle, so ist das Ganze selbst, welches allen seinen Theilen gleichkommt, auf eine verworrene Weise vorgestellt.

Die größere Deutlichkeit beweist den höhern Grad der Vor-

*) Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107.

stellungskraft, also die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) vollkommnere Wesen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweist den niedern Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) unvollkommnere Wesen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier in vergleichendem Verstande: sie sind Prädicate, die der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An sich betrachtet, ist jede Monade in ihrer Naturschranke befangen; sie kann weder mehr noch weniger sein, als sie eben von Natur ist, ihr Wesen besteht in einer ursprünglich bestimmten Individualität, welche die Monade sich selbst weder geben noch nehmen, sondern nur entwickeln kann, und sie ist hier um so vollkommner, je mehr sie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, ist freilich eine Monade beschränkter als die andere: die beschränkte Monade ist niedriger als die weniger beschränkte, die niedere ist unvollkommner als die höhere. Und so bilden sie alle jene unendliche Stufenreihe von Wesen, die von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortschreitet. In Rücksicht des Individuums besteht daher das Universum in einer wachsenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, so könnte die Stufenreihe derselben nie vollendet, das Universum nie abgeschlossen sein, und das Ganze selbst wäre in einer wachsenden Vollkommenheit begriffen. Aber gesetzt, daß ein höchstes Ziel feststeht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abschließt, so ist auch das Ganze in sich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Wesen, während das Universum selbst in gleichmäßiger Vollkommenheit besteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen angesehen werden, welche Leibniz in seinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne sie aufzulösen, und die Lessing in jener uns bekannten Abhand-

lung über Leibniz so entscheiden will, daß die Dinge in der Welt eine Stufenreihe wachsender, die Welt selbst ein System gleichmäßiger Vollkommenheit bildet. Wir lassen hier diese Frage offen, da wir sie jetzt noch nicht ganz zu beantworten im Stande sind, denn vorderhand kennen wir nur Monaden; von der Stufenreihe dieser Individuen müssen wir urtheilen, wie Lessing geurtheilt hat. Die Vollkommenheit der einzelnen Wesen wächst von Stufe zu Stufe, und wie es keine Grenzen und keinen Grad giebt, der nicht überschritten werden könnte, so giebt es auch kein Individuum, das nicht noch eine höhere Stufe der Individualität zuließe. Denn in keiner Monade, so lange die letzte Schranke und mit dieser die Monade selbst nicht weggeräumt ist, kann die Vorstellung des Universums so klar und so deutlich sein, daß sie nicht noch klarer und noch deutlicher sein könnte*).

Eine Monade ist um so vollkommner, je deutlicher sie das Universum vorstellt, oder je größer der Theil des Universums ist, den die Monade deutlich vorstellt. Ebenso gut dürfte man sagen, was sogleich einleuchtet: ein Wesen ist um so vollkommner, je besser das Ganze darin vorgestellt, je mehr von dem Ganzen daraus erkannt, je mehr überhaupt darin entdeckt werden kann. Oder je mehr in einem Wesen vorgestellt wird, je reicher und gehaltvoller die Erkenntniß ist, die wir aus der deutlichen Vorstellung dieses Wesens schöpfen, um so vollkommner ist das Wesen selbst. In dem Menschen läßt sich ohne Zweifel mehr von der Welt erkennen als im Thier: darum stellt das menschliche Individuum die Welt deutlicher vor als das thierische, also ist es vollkommner als dieses.

Die Welt ist der Inbegriff aller Monaden; ein Theil der

*) Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 733. Vgl. Lessings sämmtl. Werke. Bd. IX. Leibniz von den ewigen Strafen. V. — VII. Seite 163 — 166.

Welt ist mithin der Inbegriff gewisser Monaden: jene begreift die Allheit, dieser nur eine Mehrheit von Monaden in sich. Ist nun dieser Theil um so größer, je mehr Monaden er in sich faßt, so ist die Monade um so vollkommener, je mehr der andern Monaden sie deutlich vorstellt. Das niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorstellen, um so unklarer, je höher das vorgestellte Individuum ist; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorstellen, um so klarer, je höher das vorstellende Individuum ist. Das Thier hat vom Menschen eine dunkle, der Mensch vom Thier eine deutliche Vorstellung: aus dem Thier kann niemals ein Anthropolog werden, wohl aber aus dem Menschen ein Zoolog (wobei wir natürlich voraussetzen, daß die deutliche Vorstellung zugleich eine bewußte ist, damit überhaupt Wissenschaft daraus hervorgehen könne, denn das Thier, obwohl es die Pflanze deutlicher vorstellt, als umgekehrt die Pflanze das Thier, kann doch niemals ein Botaniker werden, weil seine Vorstellung, auch die deutlichste, bewußtlos ist und darum unwissend bleibt). So dürfen wir in Rücksicht auf die Ordnung der Dinge den Satz aufstellen: alle höhern Wesen sind in den niedern unklar, alle niedern Wesen in den höhern klar vorgestellt; aus dem Vollkommenen kann das Unvollkommene deutlich, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene nur undeutlich erkannt werden; das Unvollkommene ist die undeutliche Vorstellung des Vollkommenen, dieses die deutliche des Unvollkommenen.

Die deutliche Vorstellung ist die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen; das Vollkommene ist also die Erklärung des Unvollkommenen: es ist dessen Ursache, nicht in dem realen Sinne, daß sie es bewirkt, sondern in dem idealen, daß sie es erklärt, und so begreift sich das Verhältniß zwischen dem

Unvollkommenen und Vollkommenen oder zwischen den Monaden überhaupt nicht als ein physischer, sondern als ein idealer Einfluß, worin die höhere Kraft stets die niedere vorstellt, erklärt, in diesem Sinne begründet, aber nicht aus sich erzeugt und äußerlich auf dieselbe einwirkt. „Darin," sagt die Monadologie, „liegt die größere Vollkommenheit eines Dinges, daß sich in ihm der aprioriſche Grund dessen entdeckt, was in dem andern Dinge geschieht, und in diesem Sinne redet man von einer Causalität zwischen beiden, wonach das erste auf das andere einwirkt. Allein unter den einfachen Substanzen giebt es nur einen idealen Einfluß der einen Monade auf die andere*)."

3. Die niedern und höhern Organismen.
Centralmonaden.

Sind nun alle Monaden von Natur beseelte Körper oder organische Substanzen, so müssen sich die Organismen wie die Monaden unterscheiden: es muß also niedere und höhere Organismen geben. Jene sind die unvollkommenen, diese die vollkommenen Monaden. Wie in den vollkommenen Monaden die unvollkommenen deutlich vorgestellt, gleichsam als Momente enthalten sind, so die niedern Organismen in den höhern: so ist das vegetative Leben in dem thierischen, dieses in dem menschlichen deutlich vorgestellt und als eine niedere Lebensstufe enthalten, aber nicht umgekehrt das menschliche Leben in dem thierischen oder

*) Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu' une influence idéale d'une monade sur l'autre. Monadol. Nr. 50. 51. Op. phil. pg. 709.

dieses in dem der Pflanze. Eine Monade ist um so vollkommener, je mehr der andern Monaden sie deutlich vorstellt. Aber die deutlichste Vorstellung der beschränkten Monade ist ihr Körper. Also je mehr Monaden sie in ihrer deutlichsten Vorstellung d. h. in ihrem Körper vereinigt, je reicher und mannigfaltiger die Bildung dieses Körpers ist, um so entwickelter ist die (vorstellende) Kraft der Monade, ausgebreiteter deren Spielraum, vollkommener die Monade selbst, höher der Organismus. Der höhere Organismus ist mithin keine einfache Monade, die nichts wäre, als die deutliche Vorstellung *eines* Körpers und die undeutliche aller andern, sondern er ist ein *Reich von Monaden*, und in diesem Reiche werden eine Menge Monaden von einer einzigen mit voller Deutlichkeit vorgestellt: es geschieht in ihnen nichts, das nicht in der deutlichen Vorstellung jener einen Monade vollkommen enthalten, erklärt, begründet wäre, und so verhält sich die eine Monade zu den andern, wie das Vorstellende zum Vorgestellten, wie die Ursache zur Wirkung, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie die Seele zum Körper. Das Niedere ist dem Höhern stets untergeordnet. Wenn sich nun die Monaden zu einander verhalten, wie das Niedere zum Höhern, so findet unter ihnen ein Verhältniß der Unterordnung statt, das bei der unendlichen Verschiedenheit oder Stufenreihe der Monaden als entferntere, nähere, nächste Unterordnung oder als weitere, nähere, nächste Verwandtschaft erscheinen muß. Die nächsten Verwandten einer Monade sind diejenigen, die sie auf das Deutlichste oder als *ihren Körper* vorstellt, in denen sie von Natur vollkommen einheimisch ist, die ihr von Natur auf die allernächste Weise zugehören, wie eine Familie ihrem Oberhaupte. In dieser nächsten Verwandtschaft erscheint die herrschende Monade als die *Seele*, die untergeordneten als deren *Körper*, und das Ganze,

diese engverbundene Familie von Monaden, erscheint darum als ein beseelter Körper oder als ein Organismus höherer Ordnung: dieser Organismus erscheint, als ob er nur eine Monade ausmachte, während er in Wahrheit in vielen Monaden besteht, die nach dem Gange der Natur in nächster Ordnung verknüpft sind. In Wahrheit sind die untergeordneten Monaden nicht bloß Körper und die herrschenden nicht bloß Seele, sondern beide sind Monaden, Individuen, beseelte Körper, aber ihre nächste Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit macht, daß die herrschende Monade als die Seele und die ihr zugehörenden als der Körper jenes Ganzen erscheinen. Die nächste Verwandtschaft ist keine unmittelbare Einheit; sie besteht zwischen vielen Individuen, während die unmittelbare Einheit nur ein Individuum, eine einfache Monade bildet. Jede Monade ist als solche ein beseelter Körper: hier bilden Seele und Körper ein Individuum, hier sind sie die beiden ursprünglichen Kräfte, die das Dasein jeder Momade ausmachen, jene ist die höhere, diese die niedere Kraft, oder der Körper ist in der einfachen Monade nicht bloß auf die nächste, sondern auf unmittelbare Weise zur Seele gehörig. Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es in der Monade als solcher besteht, ist unmittelbare Einheit*). Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es zwischen Monaden besteht zufolge ihrer naturgemäßen Stufenordnung, ist nächste Verwandtschaft. Diese letzte Beziehung ist der ersten ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinsame in beiden Verhältnissen ist die Unterordnung, nur daß diese Unterordnung in der unmittelbaren Einheit zwischen Factoren eines Individuums, in der nächsten Verwandtschaft zwischen verschiedenen Individuen stattfindet. Streng

*) Siehe oben Capitel IV dieses Buchs. Nr. I. 2. S. 376. flgd.

genommen müssen wir uns daher so ausdrücken: in dem Gebiete nächster Verwandtschaft verhält sich die eine Monade zu den andern ähnlich, wie in jeder Monade die Seele zum Körper. Aehnlich darum, weil jener einen Monade die andern untergeordnet sind und zwar in nächster Verbindung. Man könnte den Unterschied zwischen der Einheit und einer solchen zusammengehörigen Verbindung vielleicht so bezeichnen, daß dort der Körper die eingeborene Kraft, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht.

Der höhere Organismus ist nicht, sondern erscheint als ein (zusammengesetztes) Individuum; er ist eine Gesellschaft oder Verbindung von Individuen, die von einem einmüthigen Zwecke beherrscht, zusammen in einer und derselben Monade deutlich vorgestellt und so zu einem lebendigen und einmüthigen Ganzen verbunden werden. Diejenige Monade, welche die andern beherrscht, indem sie dieselben deutlich vorstellt, ist die Seele in diesem Körper, gleichsam das Centrum dieser Peripherie, die Sonne in diesem Planetensystem, die Königin in diesem Reiche. Jede höhere Monade muß eine Centralmonade sein, denn sie muß andere Monaden unter sich haben; von diesen untergeordneten Monaden müssen ihr einige in nächstem Grade zugehören; diese nächst untergeordneten Monaden muß sie auf das Deutlichste vorstellen; diese deutlichste Vorstellung muß als Körper erscheinen, den sie beherrscht, d. h. als ihr Körper, dessen Seele sie ausmacht; und als die Seele dieses Körpers bildet die Monade die Erscheinung eines höhern (mannigfaltig zusammengesetzten) Organismus, wie ihn die Natur in ihren höchsten Bildungen, vor allem in dem animalischen Leben darstellt. „Jede einfache Substanz oder Monade, die das Centrum einer zusammengesetzten Substanz (z. B. eines Thiers) und deren einheitliches Princip (unicité) aus-

macht, ist von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigenthümlichen Körper jener Centralmonade bilden, und durch diesen Körper stellt sie, wie in einem Mittelpunkte, die Dinge vor, die sich außer ihr befinden*)."

4. Organische und unorganische Körper.

Die beschränkte Vorstellung verwandelt die Monaden in Körper; unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, muß die Welt als ein materielles Universum und die Monaden als zusammengesetzte Substanzen oder Aggregate erscheinen. Wenn nun in einem solchen Aggregate die Centralmonade fehlt, welche die Theile desselben (nämlich die andern Monaden) beherrscht, ordnet, gliedert, so erscheint die zusammengesetzte Substanz als ein bloßer Haufe oder als ein Sammelwesen (troupeau), dem das Princip der wirklichen Einheit mangelt. Ein solches Aggregat erscheint als seelenlose Masse oder als ein unorganischer Körper. Der unorganische Körper macht eine zufällige Einheit (unum per accidens), während der organische Körper eine nothwendige, wirkliche Einheit (unum per se) bildet**). Alle Monaden müssen als Aggregate oder als Körper vorgestellt werden: als unorganische, wenn sie von keinem Centrum beherrscht sind und also eine bloße Collection vorstellen; als organische dagegen, wenn sie von einem Centrum beherrscht und in strenger Gliederung nach dem Gesetze der Stufenfolge geordnet sind.

Es ist kein Widerspruch, daß uns die Dinge als Körper oder zusammengesetzte Substanzen erscheinen, während sie von Natur Monaden oder immaterielle Substanzen sind. Es ist eben

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 3. pg. 714.
**) Epist. XXV. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 713.

so wenig ein Widerspruch, daß uns die Dinge unter gewissen Bedingungen als unorganische Substanzen oder als bloße Aggregate erscheinen, obwohl von Natur alle Dinge organische Kräfte sind. „Die Natur", schreibt Leibniz an Wagner, „ist überall organisch und zweckmäßig geordnet; es giebt in ihr nichts Formloses, wenn sie auch bisweilen unsern Sinnen nur als rohe Masse erscheint*)."

Damit organische Kräfte sich als organische Körper oder als lebendige Individuen offenbaren, muß unter ihnen eine gewisse Ordnung, ein gewisses System stattfinden, das von dem Gange der Natur und von der Stufenreihe der Wesen abhängt, also nicht unter allen beliebigen Dingen stattfinden noch weniger überall von uns entdeckt werden kann. Wo dieses System, diese Stufenordnung vieler Monaden, die von einer beherrscht werden, wo diese nächste Verwandtschaft nicht wirklich stattfindet, da erscheint uns nothwendig ein unorganischer Körper. In dem lebendigen Körper (der höhern Art) bilden die Monaden gleichsam ein Staatswesen, ein Volk, eine gegliederte Gesellschaft; in dem unorganischen Körper dagegen einen Haufen, eine Masse ohne ordnende und beherrschende Einheit. Und nichts hindert, daß in dieser unorganischen Masse organische Kräfte überall existiren, auch wenn sie unserer beschränkten, verworrenen Anschauung nicht einleuchten. So wenig die Erscheinung der Körperwelt überhaupt mit der immateriellen Natur der Monaden im Sinne der leibnizischen Philosophie streitet, eben so wenig

*) Natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

widerspricht die Erscheinung unorganischer Körper der lebendigen oder organischen Natur jeder Monade. Aus dem Wesen der Dinge folgt, warum die Monaden Körper, unorganische und organische verschiedener Ordnung vorstellen oder als solche erscheinen; aus unserer beschränkten (sinnlichen) Vorstellung folgt, warum wir die Monaden als Körper anschauen. Und aus diesen beiden Gründen folgt, daß die Körper nicht leere Scheinbilder sind, sondern „phaenomena bene fundata", oder die Körperwelt die wohlbegründete Erscheinung der Monadenwelt.

Achtes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie.

I.

Die Hauptstufen der vorstellenden Kräfte.

1. Unterschied zwischen Leibniz und Aristoteles.

Die Welt oder der Inbegriff aller Monaden bildet ein Stufenreich gestaltender Kräfte (Entelechien); dieses Stufenreich erscheint in einer Körperwelt, die von den unorganischen Formen zu den organischen, von den niedern Organismen zu den höhern fortschreitet; und dieser Fortschritt selbst besteht darin, daß die Kräfte der Dinge von Stufe zu Stufe wachsen, daß sich die Weltvorstellung oder der Mikrokosmus immer mehr und mehr aufklärt, daß sich die klare Vorstellung immer reicher und gehaltvoller ausbildet. Was daher die Anschauung des Makrokosmus (der Welt im Großen) betrifft, so bestätigt sich hier die früher erklärte Uebereinstimmung zwischen Leibniz und Aristoteles. Denn auch dem letzteren erscheint die Welt als ein Stufenreich von Entelechien, die von einem absoluten Zwecke bewegt werden, den sie selbst mit immer höheren Kräften anstreben. Indessen bei Aristoteles sind die Dinge verknüpft durch die Kette des Naturzusammenhangs; eine Entelechie folgt aus der andern, die niedere bildet die natürliche Grundlage oder Materie (ὕλη),

woraus sich die nächst höhere entwickelt, und die natürliche Grundlage aller ist der dynamisch bestimmte Stoff, woraus die Stufenreihe der Dinge hervorgeht. Dagegen die leibnizische Philosophie verneint mit dem physischen Zusammenhange zwischen den Monaden auch die Möglichkeit eines solchen Hervorgehens; hier folgt kein Wesen aus dem andern, nicht das höhere aus dem niederen, sondern alle bestehen zugleich in dem Ursprunge der Welt, jedes in seiner eigenthümlichen Individualität, in dem unveräußerlichen Gesichtspunkt, unter dem es das Universum vorstellt, auf der bestimmten Stufe, die es in der Ordnung des Ganzen einnimmt.

2. Leben, Seele, Geist.

Die ganze Welt erscheint im Lichte der leibnizischen Lehre als ein System der Aufklärung, denn sie bildet ein Stufenreich von Wesen, worin die vorstellenden Kräfte immer heller, die Dinge selbst immer aufgeklärter werden. Darum ist die Aufklärung des Menschen die einfache und natürliche Aufgabe, die aus einer solchen Anschauung der Welt für die Philosophie selbst folgt; diese muß ihrem Zeitalter dasselbe sein wollen, was nach ihren höchsten Begriffen die Natur überall ist: wenn die Natur die menschliche Vorstellung bis zum Bewußtsein aufklärt, so soll die Philosophie das menschliche Bewußtsein bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur aufklären; sie soll den Naturzweck erfüllen, indem sie die Aufklärung der Natur fortsetzt und vollendet. Die Natur, so weit wir sie kennen, erreicht den relativ höchsten Grad ihrer Aufklärung im menschlichen Individuum, aus dessen bewußter Vorstellung Religion und Wissenschaft folgen. Die Philosophie soll den Menschen aufklären, indem sie Religion und Wissenschaft aufklärt oder, was dasselbe heißt, die Objecte beider, Gott und Welt, klar und deutlich erkennt.

In dem Stufengange der natürlichen Aufklärung wächst mit dem Grade der Kraft die Deutlichkeit der Vorstellung: die deutlichste Vorstellung ist die bewußte, die dunkelste die bloße Vorstellung, die ein körperliches Individuum oder einen einfachen Organismus ausdrückt und mit diesem Ausdrucke der Form so ganz zusammenfällt, daß sie weder Anderes noch weniger sich selbst davon unterscheidet. In der Mitte zwischen dem deutlichen Bewußtsein und dem bewußtlosen Ausdruck steht die Empfindung, die einen höheren (zusammengesetzten) Organismus vorstellt und dessen Eindrücke oder Vorstellungen, die einen von den andern, zu unterscheiden vermag, ohne sich selbst davon zu unterscheiden. Im weitern Verstande sind alle Monaden Seelen. Um aber den Unterschied zu bezeichnen zwischen den Hauptclassen der Dinge, nämlich den einfachen, empfindenden und bewußten Seelen, so mögen mit Leibniz die ersten schlechtweg Monaden oder Entelechien, die andern Seelen im engern Sinne, die letzten Geister genannt werden. Jede Monade ist Leben, denn sie ist selbstthätige Kraft; das thierische Individuum ist Seele, denn es empfindet seine Vorstellungen; das menschliche ist Geist, denn es ist bewußte Vorstellung. „Wenn wir," sagt die Monadologie, „Alles, das Vorstellung und Streben hat (perceptions et appétits), Seele nennen wollen, so können alle einfachen Substanzen oder Monaden Seelen heißen; da aber die Empfindung mehr ist als die einfache Vorstellung, so meine ich, sollte der allgemeine Name Monaden oder Entelechien für die einfachen Substanzen hinreichen, und nur diejenigen sollten Seelen genannt werden, deren Vorstellung deutlicher und vom Gedächtniß begleitet ist*)." — „Jede Monade mit einem eigenthümlichen Körper macht eine

*) Monadologie. Nr. 19. 63. Op. phil. pg. 706. 710.

lebendige Substanz. So giebt es nicht nur überall Leben, das mit den Gliedern oder Organen verknüpft ist, sondern auch eine unendliche Stufenreihe in den Monaden, da die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Wenn aber eine Monade so geschickte Organe hat, daß vermöge derselben die empfangenen Eindrücke, also auch deren Vorstellungen sich bildlich ausdrücken und unterscheiden lassen (wie z. B. mittelst der optischen Construction des Auges die Lichtstrahlen concentrirt werden und intensiver wirken), so kann sich hier die Vorstellung bis zur Empfindung (sentiment) steigern, d. h. bis zu einer von Gedächtniß begleiteten Vorstellung, wovon eine Art Echo lange Zeit zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder vernehmbar zu machen; ein solches lebendiges Wesen (vivant) heißt Thier und seine Monade Seele. Und wenn diese Seele sich bis zur Vernunft (raison) erhebt, so ist sie ein Wesen noch höherer Ordnung, und man rechnet sie unter die Geister *)."

---

*) Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 4. pg. 714. 715. Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis. — Ut ergo mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. pg. 466. — Monas est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. Op. phil. pg. 678.

3. Dunkle, klare, deutliche Vorstellung.

Wir können diese Unterschiede der Monaden auf gewisse classische Grade der vorstellenden Kraft zurückführen. Wenn eine Kraft, was sie vorstellt, weder von sich noch von andern unterscheiden kann, so ist sie vollkommen dunkel (idée obscure). Wenn sie das Vorgestellte von Anderm, aber nicht von sich unterscheiden kann, so kann sie auch nicht die Factoren desselben oder die vielen Vorstellungen auseinander halten, die in jeder Wahrnehmung vereinigt sind: in diesem Fall ist sie zwar heller als die dunkle, aber doch nicht vollkommen durchsichtig; sie ist klar (idée claire), sofern sie die eine Vorstellung von andern unterscheidet, unklar dagegen, sofern sie in dem Vorgestellten selbst die vielen kleinen Vorstellungen nicht unterscheidet, die gleichsam die Factoren jenes Productes bilden. Eine solche Vorstellung, die zum Theil klar, zum Theil unklar ist, heißt verworren (idée confuse). So sind in jedem Sinneseindruck, den wir empfinden, eine Menge Theile enthalten, die wir mitvorstellen, ohne sie zu empfinden, oder mitempfinden, ohne sie zu unterscheiden. Wir hören z. B. das Rauschen des Meeres; damit dieser Eindruck möglich werde, müssen sich unendlich viele Wellen bewegen; wir hören das Rauschen dieser zahllosen Wellen, wobei jede einzelne betheiligt ist, aber diese Theile selbst werden uns nicht vernehmbar: darum ist unser Eindruck verworren, denn wir vermögen im rauschenden Meere nicht die rauschenden Wellen zu unterscheiden, aber wir können sehr wohl das Rauschen des Meeres von dem Orkan oder einem andern sinnlichen Eindruck unterscheiden, und in dieser Rücksicht nennen wir die Vorstellung klar. Oder wir sehen grün; diese Vorstellung ist klar, weil wir die grüne Farbe von andern Farben, von andern Ein-

drücken überhaupt genau unterscheiden. Aber das Grün ist ein Gemisch von Blau und Gelb, diese beiden Farben sind in jener enthalten; sie werden also im Grünen mitvorgestellt, ohne daß wir sie empfinden, oder mitempfunden, ohne daß wir sie auseinander halten, und in dieser Rücksicht nennen wir den Eindruck verworren*). Wenn die vorstellende Kraft Beides vereinigt, d. h. die Vorstellung sowohl von andern Objecten, als in ihren eigenen Bestandtheilen genau unterscheidet, so ist sie deutlich (idée distincte). Die Empfindung ist nie deutlich, denn sie kann ihre Vorstellungen nicht bis in die kleinsten Theile durchdringen, weil sie als solche den Unterschied zwischen Ding und Eindruck nicht einsieht. Wahrhaft deutlich können allein die bewußten Vorstellungen sein, weil nur das Bewußtsein fähig ist, genau zu unterscheiden. Indessen ist mit dem Bewußtsein selbst noch nicht die klare, geschweige denn die deutliche Vorstellung gegeben; das Bewußtsein hat die Kraft, seine Vorstellungen aufzuklären und zu verdeutlichen, aber es kann eben so sehr in unklaren und undeutlichen Vorstellungen befangen sein. So ist es möglich, daß man irgend etwas im Allgemeinen weiß, ohne es im Einzelnen genau zu kennen. Ein solches Wissen ist oberflächlich und ungründlich, und das Bewußtsein, welches nur die Oberfläche, aber nicht den Grund der Dinge einsieht, ist undeutlich oder verworren. Oder man kann eine Sache wissen, ohne daß man im Stande ist, dieselbe zu präcisiren und sie von andern Vorstellungen genau zu unter-

*) Non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari etiam perceptionem insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

scheiden; ein solches Bewußtsein, welches die Dinge gleichsam träumerisch und wie aus der Ferne kennt, ist unklar oder dunkel. Wir haben z. B. von dem leibnizischen Lehrgebäude einen klaren Begriff, wenn wir dieses System von allen andern richtig und bestimmt unterscheiden; einen deutlichen, wenn wir das Lehrgebäude selbst in allen seinen Theilen, in seiner ganzen innern Verfassung, Punkt für Punkt einsehen*).

4. Dunkles Bewußtsein.

So reicht das niedere Naturleben mit seinen dunkeln und verworrenen Vorstellungen bis in die helle Region des menschlichen Geistes. Denn es giebt im Geiste ein undeutliches und dunkles Bewußtsein. Hier macht Leibniz eine der größten und fruchtbarsten Entdeckungen seiner Philosophie. Nämlich in der Thatsache des undeutlichen und dunkeln Bewußtseins entdeckt er das bedeutsame Mittelglied, welches das bewußte und bewußtlose Leben verknüpft und den Weg bezeichnet, der aus der Natur in den Geist hinüber-, aus dem Geiste in die Natur zurückführt. Wenn wir mit Descartes Natur und Geist so unterscheiden, daß dieser nur im Denken, jene nur in der Ausdehnung besteht, das Wesen des einen in lauteres Bewußtsein und deutliche Erkenntniß, das Wesen der andern in todte Materie und todte Kräfte gesetzt wird, so erscheinen Geist und Natur in der größten Entfernung von einander, die einem unversöhnlichen Gegensatze gleichkommt. Wenn wir dagegen mit Leibniz diese beiden entgegengesetzten Substanzen näher untersuchen, gleichsam durch das Mikroskop der Metaphysik betrachten, so findet sich im Geiste ein

*) Vgl. Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. Chap. XXIX. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

dunkles Bewußtsein und in der Natur eine klare Vorstellung. Denn in der thierischen Empfindung steigt die Natur bis zur klaren Vorstellung, und in dem dunkeln Bewußtsein sinkt der Geist bis zur unklaren. Zwischen Denken und Ausdehnung besteht die größte Entfernung; zwischen dem dunkeln Bewußtsein und der bewußtlosen Klarheit die kleinste. Indem Leibniz auf den höchsten Grad der Naturkraft und auf den niedrigsten der Geisteskraft achtet, so entdeckt er zwischen Geist und Natur die kleinste Entfernung oder die unendlich kleine Differenz, die einem continuirlichen Zusammenhange gleichkommt. Das Bewußtsein bricht nicht plötzlich hervor, wie der Blitz aus den Wolken, sondern es geht allmählich auf in einem stetigen Wachsthume, wie der Tag aus dem Morgen und die Dämmerung aus der Nacht hervorgeht. Die Ruhe, sagten wir früher, sei nach Leibniz eine unendlich kleine Bewegung oder das Element der Thätigkeit: so ist der bewußtlose Zustand das unendlich kleine Bewußtsein oder das Element des Geistes*).

Es giebt im Menschen bewußtlose und im Bewußtsein dunkle Vorstellungen: diese niedern Geisteszustände, die wir in uns selbst erfahren, sind gleichsam die Analoga niederer Naturen. Denn was im Menschen ein vorübergehender und unangemessener Zustand ist, das gilt auf den untern Stufen der Natur als nothwendige und angemessene Verfassung. Darum vergleicht Leibniz den Naturzustand der niedern Monaden mit dem nächtlichen Geistesleben, worin wir etwas dunkel wissen, wie im Zustande der Verworrenheit, der Betäubung (étourdissement), oder bewußtlos vorstellen, wie in der Ohnmacht (évanouissement) oder im

*) Siehe unten Cap. X. dieses Buchs.

tiefen, traumlosen Schlafe; und in diesem vergleichenden Verstande ist es, daß er von schlafenden oder träumenden Monaden redet. „Denn," so heißt es in der Monadologie, „wir erfahren in uns selbst Zustände, wovon wir keine Erinnerung, keine deutliche Vorstellung behalten, wie wenn wir in Ohnmacht fallen oder vom tiefen, traumlosen Schlafe überwältigt sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, aber weil dieser Zustand nicht beharrt und sich die Seele daraus befreit, darum ist sie ein Wesen höherer Ordnung." „Wenn es in unsern Vorstellungen gar nichts Deutliches, keine Reliefs sozusagen gäbe, so wären wir fortwährend im Zustande der Betäubung. Und dieß ist der Zustand der bloßen Monaden (monades toutes nues)**)."

II.

Das Gesetz der Analogie und Continuität.

1. Die Mittelwesen.

Jene in der Ordnung der Dinge unterschiedenen Hauptstufen, Leben (bloße Monaden), Seele, Geist, sind natürlich durch eine Reihe von Mittelgliedern verbunden, so daß von der einen zur andern kein Sprung, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet. Denken wir uns eine in Grade getheilte Scala, etwa eine Tonleiter, so liegt zwischen den Graden, welche die Scala bezeichnet, auch den nächsten, noch eine unendliche Reihe von Stufen, und es sind noch zahllose Töne möglich zwischen jenen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft das musikalische Instrument darstellt. Sie sind möglich, und nur die Unvollkommenheit der künstlichen Maschine trägt die Schuld, daß sie nicht geäußert und in Eri-

*) Monadologie. Nr. 20. 24. Op. phil. pg. 706 flgd.

stenz gesetzt werden. Aber bei der Vollkommenheit der Natur ist jeder mögliche Grad der Kraft auch eine wirkliche Kraft, also ein wirkliches Wesen. In der Stufenreihe der Dinge vollbringt die Macht der Natur die unendlich kleinen Abstufungen, welche die menschliche Technik auf ihren künstlichen Instrumenten niemals erreichen kann. In einer solchen vollkommenen Eintheilung oder Gradation ist der nächst niedere Grad von dem nächst höhern um eine unendlich kleine Differenz unterschieden: es findet sich daher im strengen Sinne des Worts unter allen Graden oder unter allen Wesen der Natur ein stetiger Fortschritt oder ein continuirlicher Zusammenhang. *Die Weltordnung bildet daher eine continuirliche Stufenreihe von Monaden.* Wie das Gesetz der Analogie die Einförmigkeit der Natur ausdrückt, so bezeichnet das Gesetz der Continuität deren vollkommene Mannigfaltigkeit. Vollkommen ist in der Natur die Analogie der Dinge, weil es kein Wesen giebt, das nicht in die Verwandtschaft aller gehörte und von dem Geiste des Ganzen erfüllt wäre. Vollkommen ist die Continuität in der natürlichen Stufenreihe der Dinge, weil es keine Abstufungen giebt, die nicht durch Substanzen dargestellt und repräsentirt werden; weil sich zwischen den verschiedenen Stufen keine Differenz findet, welche das Naturgesetz nicht durch Mittelwesen ausfüllt. Oder um das Princip der Continuität negativ zu erklären: es giebt in der Natur keine oder nur scheinbare Sprünge, die in Wahrheit, wie in einer Musik, wohlgefügte Uebergänge bilden*). Ein wirklicher Sprung wäre eine unvermittelte Differenz, eine Lücke in der

*) Nouveaux essais. Liv. IV. chap. XVI. — J'ai encore fait voir, qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Théod. Part. III. Nr. 348. Op. phil. pg. 605.

Weltordnung oder ein metaphysisches Vacuum. Wie es aber zwischen den Körpern keinen leeren Raum giebt, so giebt es zwischen den Monaden keine leere Welt, welche die Natur gleichsam vergessen hätte, mit Kräften und Formen zu bevölkern.

Was sich bei einer genauen Naturbetrachtung von dem scheinbar größten Unterschiede gezeigt, der in der Welt existirt: daß nämlich zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, zwischen Natur und Geist kein Gegensatz, sondern eine unendlich kleine Differenz besteht, eben dasselbe gilt von den geringern Unterschieden, welche scheinbare Gegensätze bilden, zwischen den leblosen und lebendigen Körpern, zwischen der empfindungslosen Pflanzen- und der empfindenden Thierseele. Aus der Ferne gesehen, erscheinen Unorganisches und Organisches, Pflanze und Thier, Thier und Mensch als Gegensätze; in der Nähe betrachtet, erklären sie sich als benachbarte Stufen, die durch einen continuirlichen Fortschritt verknüpft sind. Es giebt in der Natur keine Sprünge: also müssen sich überall Mittelwesen finden, welche in stufenmäßiger Ordnung die Zwischenreiche bevölkern und gleichsam die metaphysischen Orte ausfüllen, die sonst leer blieben. Dieser Gesichtspunkt, der gestützt auf das Gesetz der Continuität die Mittelwesen in der Natur behauptet und aufsucht, eröffnet dem Naturforscher die fruchtbarsten Hypothesen und verspricht die wichtigsten Entdeckungen. In einem Briefe an Bourguet erklärt sich Leibniz beiläufig über den Unterschied der Pflanzen und Thiere, und nachdem er aus der Form der Pflanze deren vorstellende Kraft dargethan, setzt er hinzu: „Swammerdam hat durch seine Untersuchungen gezeigt, daß sich die Insecten in Rücksicht der Respirationsorgane den Pflanzen annähern, und daß es in der Natur eine Stufenordnung giebt, die von den Thieren zu den Pflanzen herabsteigt. Indessen finden sich vielleicht noch außer-

dem Mittelwesen zwischen beiden*)." „Ich bin überzeugt," sagt Leibniz in einem andern Briefe, „es muß solche Wesen geben; die Naturkunde wird sie vielleicht noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an. Das Gesetz der Continuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Classen als so viele Gelenke so eng an einander sich anschließen, daß es der sinnlichen Vorstellung unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört." Diese Mittelwesen zwischen Pflanze und Thier wurden später in den Polypen entdeckt, und man darf mit Recht behaupten, daß Leibniz in jenen a priori behaupteten Sätzen diese naturgeschichtliche Entdeckung vorausgenommen oder doch vorhergesagt habe**).

2. Der Mensch als Mittelwesen. (Die Genien.)

Jede Monade ist ein solches Mittelwesen, das in der Weltordnung eine Zwischenstufe einnimmt, diesseits und jenseits welcher andere Monaden existiren. Denn es giebt unter den Individuen kein höchstes, unter den Stufen der Dinge keine letzte. Mithin hat auch der Mensch in dieser Weltverfassung nur einen mittlern Rang unter den Geschöpfen. Nach jenem Gesetze der Continuität, welches kein Vacuum erlaubt, muß die Stufenreihe der Dinge durch den Menschen zu einer Ordnung höherer Wesen fortschreiten. Solche höhere Wesen, obschon sie den menschlichen Horizont übersteigen, müssen dennoch behauptet werden, eben weil das Naturgesetz der Continuität sie verlangt. Dieses

*) Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 732.

**) Ulrich, Uebersetzung der nouveaux essais. Bd. II. S. 131 flgd. Vgl. Ludwig Feuerbach. Sämmtl. Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

Gesetz nämlich verlangt, daß jeder mögliche Grad der vorstellenden Kraft, jede denkbare Stufe der Individualität, jede Idee der Perfection in der That ausgedrückt und in Monaden oder wirklichen Naturen dargestellt werde. Sonst verfehlt die Natur ihre Vollkommmenheit, und es entsteht jenes metaphysische Vacuum, welches der Ordnung der Dinge eben so sehr widerspricht, als ein leerer Raum dem Wesen der Körper. Setzen wir, daß es jenseits des Menschen keine höhern Wesen gebe, so sind nur zwei Fälle möglich: entweder der Mensch ist wirklich das höchste Wesen in der Ordnung der Dinge, so daß im Menschen die Natur ihre Kraft erschöpft und vollendet; oder er ist es nicht, es sind also höhere Wesen als der Mensch möglich, aber diese höhern Wesen fehlen. Die Stufenreihe der Dinge ist hier gewaltsam unterbrochen und gleichsam abgerissen; das Gesetz der Continuität ist aufgehoben, und wo zufolge dieses Gesetzes Monaden sein sollten, da ist eine Lücke in der Weltordnung, ein Fehler in der Natur, ein „défaut d'ordre". Nur dann wäre diese Lücke vermieden, wenn der Mensch in der That das höchste Wesen in der Natur wäre. Nur dann ist die fortstrebende Naturkraft im Menschen nicht gehemmt und gleichsam gefesselt, wenn sich diese Kraft im Menschen wirklich vollendet und bis auf die Neige erschöpft. Kann sie vollendet sein, so lange sie beschränkt ist? Ist nicht der Mensch, auch der begabteste und der größte, immer ein beschränktes Individuum, eben weil er ein Individuum ist? Den Menschen für das höchste der Wesen erklären, hieße verneinen, daß er beschränkt sei; aber mit der Schranke, wenn man sie aufhebt, wird zugleich das Princip der Individualität, also das Wesen der Monade selbst aufgehoben. Wenn der Mensch das höchste Wesen ist, so ist er keine Monade. Wenn die menschliche Kraft nicht Alles vermag, nicht Alles erkennt auf das Klarste

und Deutlichste, so ist sie beschränkt, so ist der Mensch nicht das höchste Wesen, so giebt es nothwendig höhere Wesen, als er, und wenn diese fehlen, so ist ein Fehler im Universum, so ist das Gesetz der Continuität und damit die Ordnung der Dinge verletzt. Darum also muß es höhere Wesen als der Mensch geben, weil sonst entweder die Natur der Monaden (Schranke des Individuums) oder die Ordnung der Natur (Gesetz der Continuität) zerstört wird. In seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens sagt Leibniz: „es ist auch vernunftgemäß, daß Wesen von vorstellender Kraft unter uns wie über uns sind, und daß unsere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu sein, sich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufsteigen kann, sonst wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philosophen ein vacuum formarum nennen*)." Und ebenso würde eine Lücke in der Schöpfung stattfinden, wenn die materielle Natur dem Geiste entgegengesetzt und nicht vielmehr analog wäre. „Wer den Thieren Seele und den andern Körpern Vorstellung und Leben überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht, indem er etwas Gott und der Natur Unangemessenes einführt, nämlich einen absoluten Mangel an Kräften, so zu sagen ein metaphysisches Vacuum, welches eben so ungereimt ist, als der leere Raum oder das physische Vacuum**)."

Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein müssen, übersteigen mit der Gesichtsweite des menschlichen Geistes zugleich den der Philosophie. Um ihrer höhern Natur willen können sie von uns nur undeutlich vorgestellt werden. Sie fallen daher nie in das Gebiet der deutlichen Erkenntniß. Nach dem Gesetze

*) Considérations sur le principe de vie. Op. phil. pg. 431.

**) Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. VI. Op. phil. pg. 467.

der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommnere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Worte „Genien (genii)“ sind, und es könnte sein, daß der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, ein solcher Genius wird und in immer höhern Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Indessen endet hier mit dem klaren und deutlichen Begriff auch das Interesse und die Aufgabe des Philosophen, und es bleibe das Spiel einer speculativen Schwärmerei, an diesem Orte ihre Phantasie zu entfesseln und über den Zustand nach dem Tode Hypothesen zu spinnen, welche der Verstand der leibnizischen Philosophie weder gebraucht noch verbietet. So lange der Begriff der Individualität der höchste der Metaphysik ist, so erklärt sich aus dem Geiste der Philosophie, daß jenseits des Menschen höhere Individuen gesetzt und geglaubt werden, Mittelwesen gleichsam zwischen uns und der Gottheit. Diese Vorstellung empfängt von Leibniz die deutsche Aufklärung und nimmt sie zum Lieblingsthema ihrer Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Wenn der Tod eine Verwandlung des Menschen ist, warum soll sich der Mensch nicht in das nächst höhere Wesen verwandeln und ein Genius werden, wie die Raupe ein Schmetterling*)? Es gehörte zu den Liebhabereien des achtzehnten Jahrhunderts, die menschliche Unsterblichkiit nach solchen Analogien zu denken oder vielmehr zu dichten. Selbst Kant war in einer seiner ersten Schrif-

*) Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas. Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad genios accedit. Ep. ad Wagnerum. Nr. IV—V. Op. phil. pg. 466.

ten, der Naturgeschichte des Himmels, von dieser Betrachtungsweise eingenommen, die er später in seiner Recension über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte mit kritischem Geiste zerstört hat*).

III.
Das Gesetz der Harmonie.

1. Identität und Harmonie. Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz.

Nach dem Gesetze der Analogie herrscht unter den Dingen die größte Einförmigkeit, denn alle sind Kräfte, Monaden, vorstellende Wesen. Nach dem Gesetze der Continuität besteht in den Dingen die größte Mannigfaltigkeit, denn jedes einzelne ist ein besonderer Grad der Kraft, eine besondere Stufe des Mikrokosmus. Wir setzen voraus, was im Ursprunge der Welt gegeben ist: eine zahllose Fülle verschiedener Substanzen, deren jede eine eigenthümliche Individualität oder Monade ausmacht. Von diesen Monaden, den Elementen des Universums, erklärt das erste Gesetz, daß sie Analoga sein müssen, daß es in ihnen keine absolute Verschiedenheit giebt, die einem starren Gegensatze gleichkäme; daß sie mithin, da sie ein einziges Wesen, Modi einer Substanz nicht sind, nur Substanzen sein können, die sich dem Grade oder der Bildungsstufe nach unterscheiden. Von diesen stufenförmig verschiedenen Wesen erklärt das zweite Gesetz, daß sie Glieder einer continuirlichen Reihe sein müssen, daß es in der Natur keine Sprünge oder keine leeren Zwischenreiche giebt, sondern von Stufe zu Stufe wohlvermittelte, stetige Uebergänge

*) Vgl. Bd. III. dieses Werks. Erstes Buch Cap. IV. Nr. IV. S. 134—136. Bd. IV. Zweites Buch Cap. VIII. Nr. IV. 4. c. S. 348—350.

stattfinden. Die Analogie verbietet den Gegensatz in den Dingen und erlaubt nur graduelle Differenzen. Die Continuität verbietet die großen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, daß diese Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen d. h. continuirlich fortschreitet. Ohne Analogie würde die Natur ihre Einförmigkeit verfehlen, und es gäbe dann keine naturgesetzliche Ordnung. Ohne Continuität würde die Natur ihre Mannigfaltigkeit verfehlen, und es gäbe dann nur eine lückenhafte Ordnung, die so gut wäre als keine.

So erreicht die Natur vermöge der Analogie die größtmögliche Einförmigkeit und vermöge der Continuität die größtmögliche Mannigfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannigfaltigkeit ist, da herrscht Form und Ordnung. Wo sich mit der größtmöglichen Einheit die größtmögliche Mannigfaltigkeit verbindet, da herrscht vollkommene Ordnung: eine zahllose Fülle von Wesen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinstimmen. Uebereinstimmung ist Harmonie. Das Weltgesetz der Harmonie ist darum der richtige Ausdruck der vollendeten Weltordnung und als solche der höchste Gedanke der leibnizischen Lehre. Harmonie ist nicht Einheit, sondern Uebereinstimmung. Uebereinstimmen können nur solche Wesen, deren jedes seine eigene Stimme, seine eigene Individualität hat: das Dasein selbständiger Individuen bildet daher die nothwendige Voraussetzung, unter der allein Harmonie in der Welt möglich ist. Darin ist das System der Harmonie wohl zu unterscheiden von dem System der Identität, und in diesem Punkte unterscheidet sich Leibniz von den Identitätsphilosophen, die ihm vorangehen und nachfolgen. In einem Gedanken treffen beide Weltanschauungen zusammen: daß es in der Welt keinen Dualismus, keinen letzten Gegensatz giebt, daß vielmehr alle Dinge eine einmüthige Ord-

nung bilden oder in einem und demselben nothwendigen Zusammenhange verknüpft sein müssen. Gegen den Dualismus, welcher Art er auch sein möge, macht hier das System der Harmonie gemeinschaftliche Sache mit dem Princip der Identität, macht Leibniz gegen Descartes gemeinschaftliche Sache mit Spinoza. Aber die einmüthige Weltordnung selbst erscheint anders auf dem Standpunkte der Identität, anders auf dem der Harmonie. Dort ist sie in ihrem letzten Grunde ein und dasselbe Wesen, das alle Dinge als seine Modificationen in sich schließt: als die eine wirkende Substanz bei Spinoza, als der eine schaffende Genius bei Schelling, als der eine selbstbewußte Geist bei Hegel; hier besteht sie ursprünglich in lauter verschiedenen und selbständigen Wesen, die sich vermöge ihrer Individualität ausschließen und nach eingeborenen Gesetzen mit einander übereinstimmen. Die Identität der Dinge unterscheidet sich von der Harmonie, wie sich die Einheit von dem Verhältnisse unterscheidet. Eins sind die Dinge, wenn sie ein Wesen ausmachen und also für sich entweder keine oder nur eine relative Selbständigkeit haben; sie sind harmonisch, wenn jedes eine absolute Selbständigkeit behauptet, die es niemals veräußert, und kraft deren es einverstanden ist mit allen übrigen.

Gegen die Einheit des Wesens setzt Leibniz das einstimmige Verhältniß der Wesen, und hierauf gründet sich der Gegensatz, den die Monadologie dem Pantheismus in jeder Gestalt bietet, wodurch sie aus der Religion die Mystik, aus der Philosophie den Begriff des All-Einen vertreiben will. Diesen Unterschied zwischen Identität und Harmonie, zwischen Einheit und Verhältniß, worauf sich der Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz zurückführt, hatte Moses Mendelssohn, wie es scheint, übersehen, als er in seinen philosophischen Gesprächen den Versuch

machte, die leibnizische Harmonie aus dem Spinozismus zu erklären und Spinoza als den eigentlichen Urheber jenes Gedankens zu rechtfertigen. Ihn verwirrte das Bestreben, welches den wohldenkenden Mann später in seinem Streite mit Jacobi so sehr verkürzte, daß er nämlich immer Spinoza mit Leibniz auszugleichen und, was das schlimmste war, diese beiden entgegengesetzten Standpunkte gerade da zu versöhnen suchte, wo sie einander augenscheinlich abstießen. Jacobi durfte den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz auslöschen, indem er die demonstrative Verfassung ihrer Systeme ins Auge faßte, denn in der That gehorchen beide dem Zuge der Beweisführung, und indem sie mit den Gesetzen der Demonstration übereinstimmen wollen, so treten für Jacobi beide in denselben Gegensatz zu dem religiösen Gefühle. Aber daß innerhalb jener rationalistischen Verfassung kein wesentlicher Unterschied bestehe zwischen der spinozistischen und leibnizischen Weltbetrachtung, zwischen dem Identitätssysteme und dem Harmonismus, daß sogar in jenem dieser schon enthalten und ausgesprochen sei, hätte sich Mendelssohn niemals überreden sollen. Hier hätte er von seinem beliebten Satze, daß die Streitigkeiten der Philosophen fast immer in Wortstreitigkeiten bestehen, besser die umgekehrte Anwendung gemacht. Er hätte gut gethan, sich hier den entgegengesetzten Fall zu denken, daß die Philosophen in den Begriffen abweichen können, wo sie in Worten miteinander übereinstimmen. Namentlich da Lessing, der Leibniz und Spinoza wohl zu unterscheiden wußte, seinen weniger scharfsinnigen Freund gerade auf diesen Fall nachdrücklich genug aufmerksam machte. „Ich muß Ihnen gestehen," schreibt Lessing an Mendelssohn, „daß ich mit Ihrem Gespräche seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist, und ich muß mich wundern, daß sich

noch Niemand Leibnizens gegen Sie angenommen hat. Es ist wahr, Spinoza lehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Und was er in diesen Worten bloß von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts, und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele. Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibniz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich *)!" Für Spinoza ist die Weltordnung ein Wesen, eine einzige Substanz, worin, als in ihrem letzten Grunde, alle Dinge identisch sind; für Leibniz ist sie ein Stufenreich unendlich vieler Substanzen, deren jede alle übrigen von sich ausschließt. Bei jenem besteht das Weltgesetz in dem natürlichen Causalzusammenhange der Dinge, bei diesem in deren gegenseitiger Uebereinstimmung; dort ist das Verhältniß der Dinge physisch, hier ist es ideal. Dieses ideale Verhältniß, worin die Wesen alle übereinstimmen, ohne gegenseitig auf einander einzuwirken, nennt Leibniz „Harmonie (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers)". Da unter Monaden oder selbständigen Wesen weder ein Influxus noch eine Assistenz stattfinden kann (weil sonst unter dem Zwange einer fremden und auswärtigen Wirksamkeit die selbstthätige Natur der Monade vernichtet würde), so ist das positive Verhältniß, welches allein übrig bleibt, die Einheit selbständiger Wesen d. i. die Uebereinstimmung oder „Accommodation (consensus)" **).

*) Moses Mendelssohn's sämmtl. Werke. Bd. IX. Briefwechsel. S. 264, 265.

**) — il faut considérer, que c'est de tout tems que l'un s'est déjà accommodé à tout autre. — Ainsi il n'y a de la

Wir verstehen also unter der Harmonie, diesem höchsten Weltbegriffe der leibnizischen Lehre, das ursprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. Ursprünglich ist das Stufenreich, weil nicht ein Wesen aus dem andern hervorgeht, sondern von Ewigkeit her die zahllose Fülle der Monaden besteht, deren jede einen eigenthümlichen Mikrokosmus ausmacht, deren jede unter ihrem Gesichtspunkte d. h. nach dem Maße ihrer Kraft das Universum vorstellt. Es ist vollkommen, weil es continuirlich fortschreitet und keine Zwischenreiche zuläßt, wo Stufen möglich wären, die in der Natur selbst fehlen. Auf dem Gesetz der graduellen Unterschiede beruht daher das Gesetz der Harmonie. Nachdem Leibniz in der Monadologie die graduelle Verschiedenheit der Monaden erklärt hat, fährt er fort: „nur so läßt sich mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit zugleich die größtmögliche Ordnung d. h. die größtmögliche Vollkommenheit erreichen. Und Bayle kann keinen triftigen Grund gegen die Möglichkeit dieser Weltharmonie anführen, wonach jede Substanz in ihrer Weise das Universum vorstellt *)."

2. Die Harmonie als Naturgesetz. Einheit der Analogie und Continuität.

Indessen genügt es nicht, bloß die Möglichkeit der Weltharmonie als unwiderlegbar hinzustellen, sondern es handelt sich

contrainte dans les substances qu'au déhors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. pg. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. pg. 128.

*) Monadologie. Nr. 58—59. Op. phil. pg. 709. Vgl. Lettre à Arnauld. Op. phil. pg. 107—108. Syst. nouv. Nr. 14—15. Op. phil. pg. 127, 128. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 12. Op. phil. pg. 717.



um deren Nothwendigkeit. Obwohl Leibniz die Lehre von der Harmonie gern wie eine Hypothese vorträgt, so gilt sie ihm selbst nach seiner eigenen Erklärung doch mehr als eine bloße Annahme. „Abgesehen von allen jenen Vorzügen, welche jene Annahme empfehlenswerth machen," sagt Leibniz in seinem neuen Natursystem, „kann man behaupten, daß sie mehr ist als eine bloße Hypothese, denn es ist sonst kaum möglich, auf eine rationelle Weise die Dinge zu erklären; und eine Menge großer Schwierigkeiten, die bis jetzt die Geister angestrengt haben, verschwinden, so scheint es, von selbst, wenn man jene Lehre wahrhaft begriffen hat. Auch läßt sich damit die gewöhnliche Vorstellungsweise sehr wohl versöhnen*)."

Die Weltharmonie ist mehr als eine Hypothese: sie ist ein Gesetz. Um dieses Gesetz zu rechtfertigen, bedürfen wir zunächst keines auswärtigen Gesetzgebers, und wenn Leibniz selbst die Weltharmonie gewöhnlich als eine von Gott gesetzte, vorherbestimmte, prästabilirte darstellt, so ist diese Auffassung in dem strengen Geiste seines Systems nicht die nächste und unmittelbare. Der naturphilosophische Geist der leibnizischen Lehre, der namentlich in den ersten Entwürfen des Systems vorherrscht, folgert aus den Monaden, als den Elementen des Universums, unmittelbar die Weltharmonie als den naturgesetzlichen „parfait accord mutuel", und wenn der theologische Geist des Systems diesen Begriff in eine „harmonie préétablie" übersetzt, so geschieht es unter einem höhern Gesichtspunkte, den wir an dieser Stelle noch nicht erreicht haben. Zunächst gilt uns die Weltharmonie als eine den Monaden inwohnende Naturordnung. So ist sie von Leibniz selbst erklärt und begründet worden. Wie mit jeder ein-

*) Syst. nouv. de la nature. Nr. 17. Op. phil. pg. 128.

zelnen Monade unmittelbar ein beseelter Körper oder die Einheit von Seele und Körper gegeben war, die deßhalb keiner besondern Schöpfung bedurfte, so ist mit den Monaden unmittelbar die Harmonie aller gegeben? Warum? Aus den Monaden folgt, daß sie analoge Wesen sein müssen. Daraus folgt, daß sie nur graduell verschieden sein können, oder, was dasselbe heißt, daß sie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit folgt, daß es in jenem Stufenreiche keine Lücken giebt, daß sich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abstufen oder in einer continuirlichen Stufenreihe fortschreiten. Und eben darin besteht ihre Harmonie. Also liegt der letzte Grund der Weltharmonie darin, daß jede Monade eine eigenthümliche Individualität ausmacht, eine bestimmte Stufe der Weltordnung einnimmt; und der letzte Grund dieser eigenthümlichen Individualität liegt in ihrer Anlage. Wie in den Anlagen jeder einzelnen Monade die gesammte Individualität präformirt ist, so in der Anlage aller die gesammte Weltordnung oder die Weltharmonie. Sie ist in dem ursprünglichen Weltzustande d. h. in den Monaden präformirt. Sind nun die Monaden selbst göttlichen Ursprungs (eine Frage, die uns jetzt noch nicht berührt), so gilt dasselbe von ihrer Ordnung oder Harmonie. Was in der Natur präformirt ist, das ist durch Gott „prästabilirt". Ist die Natur eine göttliche Schöpfung, so sind ihre Präformationen göttliche Willensacte oder Vorherbestimmungen. Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte erscheint die Weltharmonie als eine Präformation der Natur; unter dem theologischen als eine Vorherbestimmung Gottes, und wenn die leibnizische Philosophie von der Welt zu Gott den wohlbegründeten Uebergang findet, so verwandelt sich hier mit gutem Grunde die präformirte Harmonie in eine prästabilirte. Es scheint, daß sich diese beiden Begriffe im Verstande

des Philosophen selbst unmittelbar berühren. In einer sehr bemerkenswerthen Stelle seiner Abhandlung über das Wesen der Natur sagt Leibniz: „der Verkehr der Substanzen oder Monaden entsteht nicht durch eine gegenseitige physische Einwirkung, sondern durch eine Uebereinstimmung, die von einer göttlichen Präformation herrührt; jede einzelne Monade stimmt mit allen andern überein, indem sie der eingebornen Kraft und den Gesetzen ihrer eigenen Natur folgt, und eben hierin besteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper*)."

Das Naturgesetz der Harmonie läßt sich im Geiste der leibnizischen Lehre am einfachsten so erklären, daß in ihm die zusammenfassende Einheit der Analogie und Continuität begriffen wird. Es folgt aus jenen beiden Gesetzen, indem es dieselben vereinigt. Das System der Harmonie begreift die Welt als ein vollkommenes Stufenreich vorstellender Kräfte oder mikrokosmischer Individuen. Daß alle Dinge Monaden oder vorstellende Kräfte sind, erklärt das Gesetz der Analogie. Daß diese Kräfte ein vollkommenes Stufenreich bilden, erklärt das Gesetz der Continuität. Und die Harmonie vereinigt beide, indem sie diese continuirliche Reihenfolge analoger Wesen bezeichnet: eine Weltordnung, wel-

*) Commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. pg. 157. Wenn in dieser Stelle, wie in vielen andern, aus der Weltharmonie das Verhältniß von Seele und Körper erklärt wird, so bemerke man wohl, daß unter Seele und Körper hier nicht die Momente der einfachen Monade, sondern verschiedene Monaden verstanden werden müssen, die sich, wie in den höhern Organismen, als Seele und Körper zu einander verhalten. Vgl. oben Cap. VII. S. 482 flgd.

che die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größtmöglichen Einförmigkeit vereinigt. Das ist die physikalische Grundlage, auf der bei Leibniz der Begriff der Weltharmonie beruht: die harmonische Verknüpfung der Monaden ist deren continuirliche Abstufung; diese setzt voraus, daß die Monaden überhaupt verschieden sind; sie könnten nicht verschieden sein, wenn sie nicht beschränkt d. h. körperlich oder materiell wären. Darum bezeichnet Leibniz die Materie, weil sie das Princip der Verschiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine natürliche Bedingung der Harmonie. „Wenn die Dinge," so heißt es in den Betrachtungen über das Princip des Lebens, „frei oder befreit von der Materie wären, so würden sie in demselben Augenblicke losgerissen sein aus dem Weltzusammenhange und gleichsam Deserteure der Weltordnung*)."

3. Die unendlich kleinen Differenzen als Bedingung der Harmonie.

Die Materie hat bei Leibniz dieselbe Bedeutung in der Harmonie der Dinge, welche in jenem schiller'schen Epigramm der Körper für die Liebenden hat: „er nur ist's, der die Seelen trennt und der die Seelen vereint." Aber die Verschiedenheit und Materialität der Monaden bewirkt zunächst erst die bloße Coexistenz derselben und ermöglicht nur die Weltharmonie, welche ohne die Verschiedenheit der Dinge überhaupt nicht stattfinden könnte. Daß aber dieses Zusammensein ein harmonisches wird: dazu gehört in den Monaden selbst noch eine nähere Bedingung. Die bloße Coexi-

*) — les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. Op. phil. pg. 431.

stenz besteht in der körperlichen Verschiedenheit; die harmonische Coexistenz verlangt eine Verschiedenheit durch stetige Abstufungen und Uebergangsformen d. h. durch unendlich kleine Differenzen. Darum können wir uns im genauen Verstande der leibnizischen Lehre so ausdrücken: die Differenz der Monaden bewirkt deren Coexistenz; die unendlich kleinen Differenzen bewirken die harmonische Coexistenz. Die bloße Differenz oder Materialität ist nur die negative Bedingung, ohne welche die Weltharmonie nicht möglich ist; die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität ist die positive, durch welche sie besteht, und wodurch Leibniz selbst die harmonische Weltordnung erklärt. Worin bestehen die unendlich kleinen Differenzen der Monaden? In dem continuirlichen Stufengange oder in den unendlich kleinen Abstufungen der vorstellenden Kräfte, die Leibniz gerade da am meisten hervorhebt, wo sie das gewöhnliche Bewußtsein und die hergebrachte Philosophie am wenigsten einsieht. Der scheinbar größte Gegensatz der Welt besteht zwischen den bewußtlosen und bewußten Erscheinungen, zwischen der Natur und dem Geiste. Und gerade hier entdeckt Leibniz, wie wir gesehen haben, die unendlich kleine Differenz, indem er zeigt, daß es im Geiste Vorstellungen giebt, die nicht gewußt, nicht gemerkt werden, und die er deßhalb als „perceptions petites (perceptions insensibles)“ bezeichnet. Wir überlassen es der folgenden Betrachtung, diesen höchst wichtigen und vielleicht lehrreichsten Begriff der leibnizischen Philosophie psychologisch darzustellen, und nehmen jetzt die „perceptions petites“ nur als das wichtigste Beispiel der unendlich kleinen Differenzen überhaupt oder der naturgemäßen Continuität, da sie den Gegensatz zwischen Natur und Geist, den größten Gegensatz, den es giebt, in eine solche unendlich kleine Differenz auflösen. Ich sage: auf diesen Begriff gründet Leibniz in positiver Weise den

Gedanken der Weltharmonie; durch den Begriff der unendlich kleinen Differenzen erklärt er die harmonische Weltordnung. In der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand heißt es wörtlich: „diese kleinen Vorstellungen sind von einer weit größern Bedeutung, als man meint. Ja man darf sagen, daß kraft dieser kleinen Vorstellungen die Gegenwart erfüllt ist von der Zukunft und getragen von der Vergangenheit; daß Alles mit einander übereinstimmt (*σύμπνοια πάντα*, wie sich Hippokrates ausdrückte), und daß in dem kleinsten Wesen ein göttlicher Verstand die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen könnte." „Diese unmerklichen Vorstellungen sind die Bedingung, wodurch ich jene bewunderungswürdige vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper und überhaupt zwischen allen Monaden oder einfachen Substanzen erkläre*)."

Ich finde keine Stelle, welche deutlicher zeigt, wie Leibniz die sogenannte vorherbestimmte Harmonie aus dem Wesen der Monaden selbst d. h. aus natürlichen Bedingungen vollkommen erklärt haben will. Nämlich er will sie erklärt haben aus den kleinen Vorstellungen d. h. aus den unendlich kleinen Differenzen

*) Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (*σύμπνοια πάντα* comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197, 198.

der vorstellenden Kraft oder, was genau dasselbe sagt, aus dem continuirlichen Stufengange der Dinge. Daraus folgt unmittelbar die Weltharmonie, weil sie darin besteht.

Hier ist die Summe des Systems, so weit wir dasselbe entwickelt haben: alle Dinge sind Mikrokosmen; daraus folgen die drei Gesetze, in denen die Weltordnung besteht: das Gesetz der Analogie, der Continuität, der Harmonie. Sind alle Wesen Mikrokosmen oder Vorstellungen desselben Universums, so müssen sie analog sein. Sind sie analog, so müssen sie auch verschieden, so können sie nur graduell verschieden sein, d. h. sie müssen eine Stufenreihe von Wesen bilden. Giebt es nun, was aus dem Begriffe der Monade folgt, eine zahllose Fülle von Mikrokosmen, so giebt es auch eine Verschiedenheit in unendlich vielen Abstufungen; so müssen die graduellen Differenzen unendlich klein, also die Stufenreihe der Dinge (nicht lückenhaft, sondern) vollkommen oder continuirlich sein. Und so müssen die Monaden in einer stetigen Stufenfolge gleichartiger Substanzen bestehen: sie müssen mithin die größte Mannigfaltigkeit in der größten Einförmigkeit darstellen und in diesem Sinn eine harmonische Weltordnung bilden.

Neuntes Capitel.

Der menschliche Geist.

I.

Die Natur des Geistes.

1. Seele und Geist.

In der harmonischen Weltordnung, die von dem Gesetze der Continuität beherrscht wird, entfaltet sich der Spielraum des menschlichen Daseins auf einer **mittlern** Stufe, begrenzt diesseits durch das niedere Leben der Thiere, jenseits durch das höhere der Genien. Zwischen diesen Grenzen liegt der Schauplatz, welchen die Menschheit im Universum einnimmt und den in einer aufsteigenden Laufbahn die Kraft der menschlichen Individualität durchmißt. Sie beginnt mit dem dunklen Seelenleben, welches, in sinnliche Vorstellungen versenkt, der Thierseele am nächsten verwandt ist, und sie erhebt sich in dem stetigen Stufengange fortschreitender Aufklärung zu einer deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Idee der Weltharmonie. Jede Monade ist ein Individuum, welches sich entwickelt. Die Entwicklung der menschlichen Monade besteht darin, daß sie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Vorstellung die Erkenntniß, aus der Seele den Geist entbindet und vom Thiere zum Genius fortstrebt. In dieser Entwicklung allein erschöpft sich

die Natur des menschlichen Mikrokosmus: in dieser fortschreitenden Aufklärung, deren Element die dunkle Vorstellung und deren Ziel die deutliche Welterkenntniß ausmacht. Den Menschen erklären heißt daher, seine Entwicklung oder die Entstehung des Geistes erklären.

Geist ist bewußte Vorstellung im Unterschiede von der Seele als der bewußtlosen. Die Genesis des Geistes ist das allmähliche Bewußtwerden der menschlichen Seele, das allmähliche Hervorgehen des höheren geistigen Lebens aus dem niedern psychischen; erst unter diesem Gesichtspunkt dringt die Philosophie ein in das Geheimniß der Menschennatur, welches die Seelenlehre aufklären soll und worauf Leibniz die speculative Untersuchung zuerst hinführt. Denn die von Descartes begründete Philosophie konnte den Geist nur logisch, aber nicht genetisch erklären; sie wußte, was er ist, aber nicht, wie er wird. Indessen der Mensch ist nicht fertiger, sondern werdender Geist; wenn die Entstehung des Geistes nicht erklärt wird, so wird der Mensch selbst nicht erklärt, und die Begriffe der Anthropologie bleiben zurück hinter den Thatsachen der Natur. Thatsache nämlich ist, daß jeder Mensch ein (mit sich identisches) Individuum ausmacht, welches mit der Natur lebt und zugleich von der Natur weiß, indem es die Dinge denkt und erkennt. Will man verneinen, daß der Mensch mit Bewußtsein denkt, daß er lebt und empfindet, daß der denkende und empfindende Mensch ein und dasselbe Individuum, ein und dasselbe Subject ist? Individualität, Leben (Seele), Bewußtsein (Geist): diese drei Thatsachen müssen im Menschen anerkannt und so erklärt werden, daß sie mit und durcheinander bestehen. Von diesen Thatsachen aber vermochte Descartes und die von ihm abhängige Schule im Grunde keine zu erklären. Denn die menschliche Individualität machten diese

Philosophen zu einem Wunder, da sie den Zusammenhang zwischen Seele und Körper unmittelbar und stets von Neuem durch die göttliche Allmacht bewirkt sein ließen; das Leben galt ihnen für eine seelenlose Maschine, und den Geist erklärten sie durch ein Attribut, wodurch derselbe von allen übrigen Wesen gänzlich unterschieden, ja denselben entgegengesetzt war. Er sollte von Natur denkend und darum bewußt, die übrigen (körperlichen) Wesen, weil sie nicht denken, vollkommen bewußt- und darum seelenlos sein. Die Geister allein gelten als denkende und vorstellende Kräfte; sie allein sind Seelen, oder, wie sich Leibniz in seiner Weise ausdrückt: „nach der Meinung der Cartesianer sind nur die Geister Monaden*)." Ueberhaupt lassen sich die psychologischen Begriffe Descartes' auf diese beiden Formeln zurückführen, die aus seinen dualistischen Grundsätzen unmittelbar folgen und die Einseitigkeit seiner Geisteslehre deutlich aussprechen. Die erste erklärt: nur die Geister sind denkend und bewußt. Die andere: die Geister sind nur denkend und nur bewußt. Es giebt daher in den Geistern keine bewußtlosen Vorstellungen und in den Körpern keine vorstellenden Kräfte, also überhaupt nichts Selbstthätiges, weder Seele noch Leben. Zwischen Geist und Körper giebt es gar keine Analogie, sondern einen durchgängigen Gegensatz. Das Leben gilt den Cartesianern für Mechanismus, also für seelenlos; die Seele gilt ihnen für Geist, also für körperlos. Weil sie Geist, Bewußtsein und Seele zusammenfallen lassen, so müssen sie sagen: alles Geistlose ist bewußtlos, alles Bewußtlose ist seelenlos, darum selbstlos, also nur mechanisch. Zwei Thatsachen, welche die Natur und unsere Erfahrung voll-

*) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué: que les seuls esprits étaient des monades. Monadologie. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

kommen bejahen, müssen die Cartesianer leugnen, da sie unvermögend sind, dieselben zu erklären: nämlich den Organismus in der Natur und die bewußtlose Vorstellung im Geiste. Es giebt im Verstande ihrer Philosophie nichts Körperliches, das beseelt, und nichts Geistiges, das bewußtlos wäre. Mit einem Worte: diesen Dualisten fehlt der Begriff, welcher die wahre Mitte bildet zwischen Geist und Körper, d. i. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt und das dunkle Naturleben im Menschen fortsetzt und bis zum Bewußtsein steigert. Ohne Seele läßt sich weder Leben noch Geist begreifen, denn das Leben ist gleich einem beseelten Körper, und der Geist ist gleich einer bewußtwerdenden Seele. Also muß man, was die Cartesianer nicht vermocht haben, zwischen der bewußtlosen und der bewußten Seele unterscheiden und in dem einmüthigen Begriffe der S e e l e den Gegensatz der bewußtlosen und bewußten Substanzen auflösen können. „Man muß unterscheiden," sagt Leibniz, „zwischen Perception oder Vorstellung und Apperception oder Bewußtsein, welches letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derselben Monade unaufhörlich zukommt. Eben diesen Unterschied haben die Cartesianer verfehlt, indem sie die bewußtlosen Vorstellungen für nichtig halten, wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper*)."

Leibniz begründet seine Philosophie, indem er in den Körpern entdeckt, was die Cartesianer in den Körpern leugnen, nämlich K r ä f t e, die als selbstthätige Naturen Seelen oder Analoga des Geistes sind. Auf diesem Begriffe ruht die leibnizische Physik im Unterschiede von der Corpuscularphysik und dem Materialismus. Mit der Erklärung aber des Körpers, so zeigten

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. Op. phil. pg. 715.

wir früher, muß sich nothwendig auch die des Geistes ändern *). Sie ändert sich, indem Leibniz in den Geistern entdeckt, was die Cartesianer in den Geistern leugnen: nämlich die bewußtlosen Vorstellungen oder das unbewußte Seelenleben. Wie sich auf das Princip der Kräfte in der Natur oder der beseelten Körper die Reform der Physik gründet, so gründet sich die entsprechende Reform der Psychologie auf das Princip der bewußtlosen Vorstellungen im Geiste. Das sind die Elemente des Geistes, wie die Atome in der Natur die Elemente der Körper.

2. Deutliche Vorstellung. Selbstbewußtsein.

Nach dem Weltgesetze der Analogie ist der Geist von den andern Wesen nicht der Substanz, sondern dem Grade nach verschieden. Er ist eine vorstellende Kraft, die durch den Grad ihrer Deutlichkeit alle vorstellenden Kräfte in der (uns bekannten) Natur übertrifft. Deutlich ist die vorstellende Kraft, wenn sie das Vorgestellte sowohl in seinen Theilen, als von andern Vorstellungen genau zu unterscheiden vermag. Nun ist jede Vorstellung ein Ausdruck vorstellender Kraft, und wie die Wirkung von der Ursache, so ist der Ausdruck von der Kraft, das Vorgestellte von dem Vorstellenden zu unterscheiden. Die Deutlichkeit verlangt, daß dieser Unterschied gemacht werde. Also muß die deutlich vorstellende Kraft sich selbst von allen ihren Vorstellungen unterscheiden: erst dann ist die vorstellende Kraft wahrhaft deutlich, wenn sie sich selbst deutlich ist, wenn ihre Vorstellungen nicht bloß Andern, sondern ihr selbst klar und durchsichtig werden. Die bloße Vorstellung ist die einfache Kraftäußerung oder der Ausdruck eines Wesens, die Form desselben, wodurch es An=

*) Siehe oben Cap. I. dieses Buchs. Nr. I. 2. S. 304. 305.

dern deutlich erscheint, die aber dem Wesen selbst in keiner Weise gegenwärtig, geschweige denn bewußt wird. So sind die Körper in der Natur wohl für uns die deutlichen Vorstellungen der sie beseelenden Kraft, aber dieser Kraft selbst sind sie dunkel. Was ich wahrhaft deutlich vorstelle, das muß ich (nicht bloß Andern, sondern) mir selbst vorstellen. Was ich mir selbst vorstelle, indem ich mich davon unterscheide, ist nicht bloß Ausdruck meines Wesens, nicht bloß Eindruck meiner Empfindung, sondern Object meines Bewußtseins. Der Ausdruck ist die bloße Vorstellung, der Eindruck ist die empfundene, das Object die bewußte. Im Bewußtsein wendet sich die vorstellende Kraft nach Innen, sie bezieht sich zurück auf sich selbst, ihre Thätigkeit wird mithin eine reflexive, während sie in der bloßen Vorstellung nur expressiv war. Die bewußte Vorstellungskraft bemächtigt sich ihrer Vorstellungen, sie nimmt dieselben als die ihrigen in Besitz, sie hat, was die bloße Vorstellung nur ist: darum ist sie „Apperception" im Unterschiede von jener, die nur Perception war. „Perception ist der innere Zustand der Monade, welche die Außenwelt vorstellt; Apperception ist das Bewußtsein (consciênce) oder die Reflexion jenes innern Zustandes (connaissance réflexive de cet état intérieur), die nicht allen Monaden gegeben ist*)."

Aus dem Begriff der vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe in stetig fortschreitender Steigerung von dem dunklen Zustande zum deutlichen erhebt. Aus dem Begriffe der deutlich vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe als Apperception, Reflexion oder Bewußtsein äußert, denn nur vermöge des Bewußtseins kann man deutlich vorstellen. Wie nun die Vorstellungskraft überhaupt ein thätiges Subject oder ein Selbst ausmacht,

*) Principes de la natnre et de la grâce. Nr. 4. Op. phil. pg. 715.

so ist die bewußte Vorstellungskraft ein bewußtes Selbst oder Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein nämlich, so können wir uns in einer grammatischen Formel ausdrücken, regiert einen doppelten Accusativ der Person und der Sache: es stellt die Dinge und zugleich sein eigenes Wesen sich selbst (sibi) vor, es ist in der letztern Rücksicht eine doppelte Reflexion, indem es sich selbst sowohl im Dativ als im Accusativ regiert, und eben in diesem Sinne nennen wir es Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist die reflexive Vorstellung der Dinge. Das Selbstbewußtsein ist die reflexive Vorstellung des eigenen Wesens. In der Monade fallen beide zusammen, denn da sie eine Vorstellung der Welt oder einen Mikrokosmus bildet, so ist ihr Selbstbewußtsein zugleich Weltbewußtsein und umgekehrt.

Der Geist ist demnach, da er deutliche Vorstellungskraft ist, selbstbewußte Monade. Daraus erklären sich die eigenthümlichen Kräfte oder Attribute des Geistes: es sind die natürlichen Seelenkräfte in der Potenz des Bewußtseins. Jede natürliche Seele war die Entwicklung eines Individuums, und da jede Entwicklung durch einen Zweck bestimmt wird, den sie verwirklicht, so waren die natürlichen Seelenkräfte Vorstellung und Streben (Perception und Appetition), denn die Vorstellung ist die Kraft, welche Zwecke setzt, und das Streben diejenige, welche Zwecke verfolgt. Also ist der Geist als bewußte Monade ein Individuum, welches sich mit Bewußtsein entwickelt, d. h. welches mit Bewußtsein vorstellt und mit Bewußtsein strebt. Mit Bewußtsein vorstellen heißt wissen oder erkennen, mit Bewußtsein streben heißt wollen. Auf das Erkenntnißvermögen gründet sich die Wissenschaft, auf den Willen die Moral.

Unter Wissenschaft nämlich verstehen wir das Bewußtsein vom Zusammenhange der Dinge, und dieser Zusammenhang be-

steht in allgemeinen Gesetzen oder Principien, deren System wir mit dem Wort Vernunft bezeichnen wollen. Die Vernunft vorstellen heißt Dasein im Sinn der wirklichen naturgesetzlichen Existenz; die Vernunft sich vorstellen heißt denken, und die Dinge denken heißt erkennen. Darum ist nur dann Wissenschaft möglich, wenn die Erscheinungen gedacht oder durch Vernunftgesetze vorgestellt werden können. Aber um etwas durch Vernunftgesetze vorzustellen, muß ich im Stande sein, die Vernunftgesetze oder Principien selbst vorzustellen. Jede Monade repräsentirt das Wesen der Dinge. Die bewußte Monade stellt das Wesen der Dinge sich selbst vor. Mithin ist der Geist als die reflexive Vorstellung der Substanz ein Vernunftbewußtsein, welches nothwendig denkt, also nothwendig erkennt und, indem es sich selbst entwickelt, die deutliche Welterkenntniß oder die Wissenschaft aus sich hervorgehen läßt. „Die Geister," sagt Leibniz, „sind fähig zur reflexiven Kraftäußerung und zur Betrachtung dessen, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, mit einem Worte der immateriellen Wesen und Wahrheiten. Und eben dies macht uns zur Wissenschaft und zur deutlichen Erkenntniß fähig*)."

3. Persönlichkeit.

Worin unterscheidet sich dieses Ich von dem bloßen Individuum, der Geist von der bloßen Monade? Beide sind ewige,

*) Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit, en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 5. Op. phil. pg. 715.

unzerstörbare Kräfte, die in allen Umwandlungen dieselbe beharrliche, mit sich identische Einheit bleiben. Aber in dem bloßen Individuum ist diese Identität eine bewußtlose, im Geist eine bewußte; dort bildet sie eine physische, hier eine moralische Einheit. Das physische Individuum macht den Organismus, das moralische dagegen die Person; jener handelt nach bewußtlosen Zwecken oder Naturgesetzen, diese dagegen nach bewußten Zwecken oder nach Absichten. Und auf diesen Begriff der Persönlichkeit oder der moralischen Identität gründet sich das moralische Leben und die moralische Unsterblichkeit*). „Das Wort Person," erklärt Leibniz in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „bedeutet ein denkendes und intelligentes Wesen, fähig der Vernunft und Reflexion, das sich selbst betrachten kann als ein und dasselbe Subject, welches in verschiedenen Zeiten und Orten denkt und alles mit dem Bewußtsein thut, daß es selbst den Grund seiner Handlungen ausmacht. Dieses Bewußtsein begleitet immer unsere gegenwärtigen Empfindungen und Vorstellungen, wenn sie deutlich genug sind, und eben dadurch ist jeder für sich, was man im reflexiven Sinne ein Selbst nennt (soi même). So weit sich das Bewußtsein über die Handlungen und Gedanken der Vergangenheit erstreckt, eben so weit reicht auch die Identität der Person, und das Selbst ist in diesem Augenblicke eben dasselbe als damals**)." Damit ist der Begriff des Geistes erklärt. Geist ist Person; Person ist moralische oder selbstbewußte Individualität, und deren Kräfte Verstand und Wille; Verstand und Wille folgen aus der bewußten Vorstellung, und diese besteht in der reflexiven oder deutlichen Vorstellungskraft. So bezeichnet der Mensch in dem Stufengange

*) Siehe oben Cap. V. dieses Buchs. Nr. III. 3. S. 424 flgd.

**) Nouv. ess. Liv. II. chap. 27. Op. phil. pg. 279.

der Dinge den Wendepunkt, wo aus dem Individuum die Person, aus der natürlichen Welt die moralische hervorgeht. Die moralische Welt bildet im Unterschiede von der natürlichen den Geisterstaat oder das Reich der bewußten Zwecke. Das Verhältniß beider Welten erklärt Leibniz gewöhnlich durch den Begriff der Harmonie: die moralische Welt verhält sich zu der natürlichen, wie die Person zum Individuum, wie der Geist zur Seele, wie die Seele zum Körper, wie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen. Wir nehmen den leibnizischen Begriff der Harmonie stets in dem ausgemachten Verstande: sie bedeutet (nicht den Parallelismus oder die Nebenordnung verschiedener Wesen, sondern) das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die von den niedern zu den höhern fortschreiten. Wie überall die niedere Kraft nach der höhern strebt, so strebt die dunkle Vorstellungskraft nach der deutlichen, die Natur nach dem Geiste, die physische Welt nach der moralischen. Die letztere ist der Zweck, der gleichsam der Natur auf ihrem Stufengange vorschwebt, der sich von Stufe zu Stufe immer mehr aufklärt, bis ihn die geistgewordene Seele mit Bewußtsein erfaßt. Da nun zwischen Natur und Geist, zwischen Mechanismus und Moralismus keine Kluft, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet, so besteht zwischen den beiden Welten eine vollkommene Uebereinstimmung oder Harmonie. Es ist dasselbe Gesetz der unendlich kleinen Differenzen, welches die moralische Welt mit der physischen in eben dem Punkte verknüpft, wo die bewußte Vorstellung aus der bewußtlosen hervorgeht. So müssen wir aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie die Natur nicht bloß als den Schauplatz der moralischen Weltordnung, sondern als deren eigene Grundlage und Element betrachten.

Sie verhalten sich genau, wie das Individuum zur Person,

wie die Anlage zum Charakter. Das Individuum ist das Element der Person, der beharrliche Grundton, welcher das moralische Lebensthema beherrscht, das unverwüstliche Naturell, welches die menschlichen Willensrichtungen geheimnißvoll bedingt und das persönliche Leben in allen seinen Erscheinungen mit dem Ausdrucke monadischer Eigenthümlichkeit begleitet. Ganz anders erscheint bei Leibniz die moralische Weltordnung, als bei Fichte. Vergleichen wir das Reich der bewußten Handlungen mit einem Drama, so erblickt Fichte in der Natur gleichsam den scenischen Schauplatz, auf dem sich dieses Drama begiebt; Leibniz dagegen die künstlerischen Kräfte, welche das Drama ausführen. Dort verhält sich der physische Mensch zum moralischen (das Individuum zur Person), wie das unterwürfige Werkzeug zum imperatorischen Gesetz, hier dagegen wie das natürliche Talent des Künstlers zu seiner Leistung. Wie die Talente, so die Leistungen; wie die Individuen, so die Personen. Das große Naturgesetz der durchgängigen Verschiedenheit beherrscht und charakterisirt auch die Geister. Die moralische Welt erscheint auf dem Standpunkte der leibnizischen Philosophie als die glücklichste Leistung der Natur, als die reife Frucht, welche die Natur nach dem gesetzmäßigen Laufe der Dinge hervorbringt. So fordert es die Idee der Weltharmonie: daß zwischen Natur und Moral kein Widerspruch stattfindet; daß der menschliche Geist in seinem entwickelten, bewußten Streben mit dem Naturgesetze nicht kämpft, sondern übereinstimmt. Gerade in dieser Auffassung, die ihre Grundlage ausmacht, ist die leibnizische Sittenlehre völlig unterschieden von der kantischen.

Um aber das menschliche Seelenleben in seinen natürlichen Bedingungen richtig zu würdigen, vergleichen wir es zuerst mit der nächst niederen Stufe des thierischen.

II.

Die thierische und menschliche Seele*).

1. Gedächtniß und Erkenntniß.

Die menschliche Seele ist die Anlage des Geistes und unterscheidet sich darin von der thierischen, die vermöge ihrer Schranke auf einer niedern Lebensstufe befangen bleibt. Der Mensch hat das Vermögen, Person zu werden; seine vorstellende Kraft ist von Natur befähigt, das Vorgestellte deutlich aufzuklären d. h. zu reflectiren, ihrer selbst und der Welt inne zu werden und, was nothwendig daraus folgt, vernunftgemäß zu denken. Das Thier ist nie Person, sondern nur Individuum, nie Geist, sondern nur Seele; die thierische Seelenkraft kann das Vorgestellte empfinden, aber nicht wissen; ihre Vorstellungen bleiben Eindrücke und werden niemals Objecte. Die Schranke der Empfindung ist die Schranke der Thierseele. Um den Unterschied zwischen Seele und Geist in eine feste Formel zu fassen, so vergleichen wir die Seele auf dem Standpunkte der thierischen Empfindung mit dem Geist auf dem Standpunkte des denkenden Bewußtseins. Wie unterscheidet sich die sinnliche Vorstellung von der denkenden, die „sensio“ von der „cogitatio“? Jene percipirt nur gegebene Eindrücke, und was nicht sinnlich gegeben ist, kann niemals von der thierischen Seele vorgestellt werden. Wenn sich dieselben Eindrücke oft wiederholen, so gewöhnt sich die Seele an deren Verknüpfung, und wie sich die Gewohnheit in die immer wiederkehrende Folge gewisser Vorstellungen einlebt, so vermag die

*) Vgl. besonders Commentatio de anima brutorum. Nr. X. XIV. Op. phil. pg. 464, 465. Monadologie. Nr. 25—30. Op. phil. pg. 707. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 4, 5. Op. phil. pg. 715.

vorstellende Kraft innerhalb dieses beschränkten Gebietes gewisse Thatsachen zu verknüpfen. Aber die Thatsachen, welche sie verknüpft, sind nie mehr als einzelne sinnliche Data; die Combination selbst ist nie mehr als eine einzelne sinnliche Erfahrung, die allein durch die Gewohnheit der sinnlichen Vorstellung, welche die wiederholten Eindrücke behält, d.h. durch das Gedächtniß gemacht wird. So weit reicht die vorstellende Kraft der thierischen Seele: sie reicht bis zum Gedächtniß, welches sinnliche Erfahrungen macht, indem es sinnliche Eindrücke combinirt. So gewöhnt sich z.B. ein Hund, welcher den Stock seines Herrn oft empfunden hat, mit der Vorstellung des Stocks die des Schlages und des Schmerzes zu verbinden, darum fürchtet er den Anblick des Instruments, von dem er die gewohnte Affection erwartet. Man muß diese Combinationskraft der Thiere nicht höher nehmen, als sie in Wahrheit ist, denn sie ist in allen Fällen auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung eingeschränkt, und sie verknüpft deren Data nie durch Verstand, sondern nur durch Gedächtniß. Die Combinationen der Thiere sind keine Urtheile. Der Hund urtheilt nicht, daß der Stock schlägt und der Schlag schmerzt, sondern er fürchtet bloß, daß der Stock ihn schlägt, nicht deßhalb, weil der Stock schlagen kann, sondern deßhalb, weil er ihn oft geschlagen hat. Er verknüpft die Vorstellung des Stocks mit der des Schlags nur als sinnliche Eindrücke, aber nicht als Ursache und Wirkung. Das Verknüpfende also in den thierischen Combinationen ist die sinnliche Erfahrung des Individuums, nicht die Causalität der Dinge selbst. Und hierin entdeckt sich der Unterschied, den wir suchen. Die denkende Vorstellung urtheilt durch Begriffe, sie erkennt die Gesetze, und ihre Combinationen sind daher allgemeine und nothwendige Wahrheiten; für die sinnliche Vorstellung dagegen giebt es nur Fälle

und, wenn sich die Fälle wiederholen, Regeln, die durch Gewohnheit behalten, aber niemals durch Gründe erkannt werden. Wie sich die Regel vom Gesetz unterscheidet, so die sinnliche Vorstellung von der denkenden. Die Regel erklärt: daß etwas zu geschehen pflegt, weil es so oft geschehen ist; sie beruht allein auf sinnlich gegebenen, also zufälligen Thatsachen. Das Gesetz erklärt: daß etwas immer geschieht, weil es so geschehen muß; es beruht auf allgemeinen Principien, die keine Ausnahme zulassen. Die Wahrheit der Regel ist zufällig, wie die einzelne Thatsache; die Wahrheit des Gesetzes nothwendig, wie das Princip. Also wie sich die zufälligen, bloß factischen Wahrheiten von den nothwendigen Wahrheiten unterscheiden, so unterscheidet sich die Regel vom Gesetz, die sinnliche Erfahrung von der Erkenntniß, das Gedächtniß von der Vernunft, die sinnliche Vorstellung von der denkenden: jene erhebt sich nur bis zum Gedächtniß der Thatsachen, diese bis zur Erkenntniß der Ursachen. „Es giebt," sagt Leibniz, „eine Combination der thierischen Vorstellungen, die eine gewisse Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber diese Combination gründet sich nur auf das Gedächtniß der Thatsachen (la mémoire des faits) und niemals auf die Erkenntniß der Ursachen (la connaissance des causes). So flieht der Hund den Stock, womit er geschlagen worden, weil ihm das Gedächtniß den Schmerz vorstellt, welchen ihm jenes Instrument verursacht hat. Und die Menschen, so weit sie Empiriker sind, das ist in drei Viertheilen ihrer Handlungen, machen es eben so wie die Thiere; man erwartet z. B., daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer so erfahren hat. Nur der Astronom sieht den Aufgang der Sonne aus Gründen vorher, und auch diese Voraussicht wird zuletzt fehlschlagen, wenn die Ursache des Tages, die nicht ewig ist, aufhören wird. Aber die denkende Einsicht (raisonnement)

gründet sich auf nothwendige oder ewige Wahrheiten, wie die Wahrheiten der Logik, Arithmetik, Geometrie, die eine zweifellose Ideenverknüpfung und unfehlbare Schlüsse bewirken. Die Individuen, welche jene Combinationen nicht einsehen, nennen wir Thiere (bêtes); diejenigen aber, welche die nothwendigen Wahrheiten erkennen, sind im eigentlichen Sinne des Worts die vernünftigen Individuen, und ihre Seelen heißen Geister. Diese Seelen sind der Reflexion und Selbstbetrachtung fähig, und dieses Vermögen befähigt sie zur Wissenschaft und demonstrativen Erkenntniß*)."

2. Sinnlichkeit und Vernunft.

Die sinnliche Erfahrung also hat der Mensch mit dem Thiere gemein, die Vernunfterkenntniß hat er voraus. Da nun die beschränkte oder sinnliche Vorstellung den elementaren Zustand der Seele, gleichsam deren erste Gewohnheit ausmacht, so bleibt das menschliche Leben in den meisten Individuen und in den meisten

*) Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 5. Op. phil. pg. 715. Vgl. Monadol. Nr. 26, 27. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu' empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend, qu'il y aura jour demain, on agit en empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronomie, qui le juge par raison. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit. Monad. Nr. 28, 29. Op. phil. pg. 707.

Handlungen in dieser Gefangenschaft der sinnlichen Erfahrung. Soll zwischen Thier und Mensch die kleinste Differenz gesucht werden, so verweisen wir auf die beiden gemeinsame empirische Vorstellung; handelt es sich um die größte, so verweisen wir auf die Vernunfterkenntniß, von der Leibniz selbst erklärt, daß sie ihrer ganzen Art nach von der sinnlichen Erfahrung verschieden sei. Wie weit auch die Erfahrung ihre Kenntnisse ausdehne und ihr Gebiet erweitere, so bleibt auf dem höchsten Grade ihrer Ausbildung immer noch eine unendliche Differenz zwischen Empirie und Erkenntniß. Das ist unter den Monaden die große Differenz zwischen Thier und Mensch, im Menschen selbst zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, in der menschlichen Erkenntniß zwischen der sogenannten empirischen und speculativen Wissenschaft. Gäbe es nur Erfahrung, so gäbe es keine wirkliche Erkenntniß. Diesen Satz hat Leibniz eben so klar eingesehen, wie vor ihm Plato und nach ihm Kant. Denn die empirischen Urtheile gründen sich alle auf Thatsachen, die ihrer Beschaffenheit nach zufällig und particular sind; die rationalen dagegen auf Grundsätze, die ihrer Beschaffenheit nach allgemein und nothwendig sind. Thatsachen sind a posteriori gegeben, Principien a priori: darum sind die Erfahrungsurtheile zufällige und particulare Wahrheiten, die aus sinnlich gegebenen Thatsachen abstammen, die rationalen Erkenntnisse dagegen nothwendige Wahrheiten, die von Principien ausgehen. Jene (consecutiones empiricae) sind „inductiones particularium a posteriori"; von dieser (ratiocinatio) heißt es: „procedit a priori per rationes." In seiner Abhandlung über die Thierseele giebt Leibniz folgende abschließende und genaue Erklärung über den Unterschied zwischen Vernunft und Erfahrung: „sofern der Mensch nicht empirisch, sondern vernunftgemäß handelt, vertraut er nicht allein den Erfahrungen oder den par-

ticularen Urtheilen, die er von Thatsachen abgeleitet hat, sondern er urtheilt aus Principien und schließt nach Vernunftgründen. Und wie sich der Geometer oder der mit der Analyse vertraute Kopf von dem gewöhnlichen Rechnenlehrer unterscheidet, der dem Gedächtniß der Knaben die Regeln der Arithmetik mechanisch beibringt, deren Gesetze er selbst nicht kennt, und der geradezu rathlos ist, wenn ihm eine etwas ungewöhnliche Frage begegnet: so unterscheidet sich der empirische Kopf von dem rationalen und die thierische Combinationskraft (consecutiones bestiarum) von der menschlichen (ratiocinatio). Wenn wir auch noch so viele Fälle durch eine Reihe von Experimenten festgestellt haben, so sind wir doch niemals des beständigen Erfolges sicher, außer wir finden nothwendige Principien, woraus endgültig folgt, daß die Sache schlechterdings so sein müsse. Darum sind die Thiere unfähig, allgemeine Urtheile (universalitatem propositionum) zu fassen, weil sie die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennen. Und mögen auch bisweilen die Empiriker auf dem Wege der Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen gelangen, so geschieht es nur durch Zufall (per accidens) und nie durch die Gewalt ihrer Methode (vi consecutionis) *)."

3. Das Vermögen der Principien.

Ohne Principien giebt es keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, keine rationale Erkenntniß, keine wirkliche Wissenschaft. Wie nun das Princip oder Wesen der Dinge den Grund aller Erscheinungen bildet, so bildet die Vorstellung jenes Princips oder der Begriff vom Wesen der Dinge den Grund unserer rationalen Erkenntniß. Wo diese allgemeinen und nothwendigen

*) Commentatio de anima brutorum. Nr. XIV. Op. phil. pg. 464, 465.

Ideen nicht sind, da ist eine Vernunfterkenntniß unmöglich, und wo die letztere möglich ist, da müssen jene gegenwärtig sein. Sie müssen im menschlichen Geiste gegenwärtig sein, wenn aus demselben Wissenschaft und Erkenntniß hervorgehen soll. Aber wie findet der menschliche Geist diese Principien? Aus Thatsachen können die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unmöglich abgeleitet, auf dem Wege inductiver Erfahrung können sie niemals entdeckt werden. Wie sollten jemals aus einzelnen Thatsachen allgemeine Begriffe, aus zufälligen Thatsachen nothwendige Begriffe folgen? Also müssen sie, da sie a posteriori niemals gegeben sein können, nothwendig a priori gegeben sein. Entweder es giebt im menschlichen Geiste keine wahre Wissenschaft, oder es finden sich in unserer Seele allgemeine und nothwendige Begriffe. Entweder sind uns diese Begriffe gar nicht oder a priori gegeben. Was aber a priori gegeben ist, das liegt in der ursprünglichen Verfassung unseres Wesens oder ist uns angeboren. Wenn daher im menschlichen Geiste nothwendige und allgemeine Wahrheiten erkannt werden sollen, so müssen in seiner Anlage nothwendige und allgemeine Begriffe enthalten sein: das sind die angebornen Ideen, die unsere Erkenntniß präformiren.

III.

Die Theorie der angebornen Ideen.

1. Die angebornen Ideen als Erkenntnißanlage.

Die Erklärung des Geistes führt die leibnizische Philosophie mit Nothwendigkeit zu der Annahme angeborner Begriffe, die allen unsern Vorstellungen als Principien vorausgehen und das vernünftige Erkennen, wie das moralische Handeln, allein ermöglichen. Da nun Alles, das sich in einer Monade findet, aus der Natur dieses Wesens selbst erklärt werden muß, so bilden

die angebornen Begriffe, die man vielleicht besser eingeborne nennt, die ursprüngliche Natur des Geistes oder dessen Anlage. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem diese Grundlehre der leibnizischen Erkenntnißtheorie von ähnlichen Vorstellungsweisen unterschieden und gegen die Angriffe der entgegengesetzten Philosophie vertheidigt sein will. Der menschliche Geist beruht auf der Anlage der menschlichen Seele; diese Anlage enthält gewisse Vorstellungen, welche die wissenschaftliche Erkenntniß präformiren, indem sie dieselbe dynamisch bedingen: Ideen, die gleichsam die Keime der Wissenschaft, die virtuellen Erkenntnisse (connaissances virtuelles) oder, wie sich Scaliger ausdrückt, den Samen der ewigen Wahrheiten (semina aeternitatis) bilden. Und der Geist selbst ist die Entwicklung jener ursprünglichen Anlage, die Transformation jener präformirten Begriffe, die aus dunklen Vorstellungen deutliche, aus bewußtlosen reflectirte, aus bloßen Erkenntnißanlagen wirkliche Erkenntnisse werden. Das sind in wenigen Zügen die Hauptsätze, welche gegen Locke's Versuch über den menschlichen Verstand Leibniz in seinen neuen Versuchen über dasselbe Thema vertheidigt und ausführt. Sie lassen sich auf den Satz zurückführen, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, dessen Kräfte zunächst als Anlagen d. h. im Zustande der Präformation existiren.

2. Realismus und Idealismus.

Die Theorie der angebornen oder ursprünglichen Ideen ist so oft aufgestellt worden, als man eingesehen hat, daß es Erkenntnisse giebt, die aus der Erfahrung schlechterdings nicht können abgeleitet werden; und sie ist so oft verneint worden, als man alle menschliche Erkenntniß nur aus der Erfahrung, alle Erfahrung nur aus der sinnlichen Wahrnehmung ableiten wollte. Die

Rigoristen der Vernunfterkenntniß, die ohne Zweifel die Meister der speculativen Philosophie sind, haben immer behauptet, was der Rigoristen der Empirie immer in Abrede gestellt: daß es ursprüngliche und ewige Wahrheiten gebe, die von dem menschlichen Geiste begriffen werden und allein durch ursprüngliche und ewige Ideen begriffen werden können. Wir wollen hier diese Streitfrage nicht entscheiden, aber es läßt sich eine Formel finden, in der sich beide Parteien vereinigen müssen. Diese Formel ist gefunden, sobald wir den kategorischen Satz der Rationalisten in einen hypothetischen verwandeln. Gesetzt, es giebt in der menschlichen Erkenntniß allgemeine und nothwendige Urtheile im strengen Sinne des Worts, so muß es im menschlichen Geiste allgemeine und nothwendige Begriffe geben, die nicht anders als a priori existiren können, indem sie allen unsern empirischen und bedingten Vorstellungen vorangehen. Die Realisten, wie sie sich gewöhnlich nennen, leugnen den Schlußsatz, weil sie die Voraussetzung leugnen. Denn sie sagen: es ist nicht wahr, was sich die Idealisten einbilden; es giebt überhaupt keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, und was wir mit einigem Scheine so nennen, das sind in Wahrheit nichts als gewisse sinnliche Beobachtungen, die sich oft wiederholt haben. In Wahrheit ist jedes menschliche Urtheil ein particulares, geschöpft aus Thatsachen und gegründet also auf einzelne Fälle. Wenn in dem Kreise unserer Beobachtung dieselbe Erscheinung unter denselben Merkmalen oft wiederkehrt, so verallgemeinern wir zuletzt unser Urtheil und nennen es dann generell. Das ist eine Täuschung die einen subjectiven Sprachgebrauch, der kaum mehr als Gewohnheit ist, für eine objective Wahrheit ausgiebt, die einem Naturgesetz gleichkommen möchte. Weil nach unserer Erfahrung irgend eine Thatsache bis jetzt immer so geschehen ist: folgt daraus, daß

sie überhaupt immer so geschehen müsse? Dieser Uebergang von der bedingten Thatsache zur unbedingten Nothwendigkeit ist keine Folgerung, sondern ein Sprung, ein leerer Glaube, von dem der strenge, auf Erfahrung gegründete Verstand wohl einsieht, wie er durch nichts bewiesen sei, noch jemals bewiesen werden könne. So denken die Realisten. Darin ist nun Leibniz mit ihren Gegnern einverstanden, daß die Wissenschaft in nothwendigen Wahrheiten bestehe und daß die Erkenntniß dieser Wahrheiten ursprüngliche Begriffe in unserer Seele voraussetze. Solche ursprüngliche Begriffe sind als die Erklärungsgründe der menschlichen Erkenntniß auch vor Leibniz von Plato und Descartes, nach ihm von Kant und Fichte behauptet worden. Und es ist wichtig, in diesem Punkte den leibnizischen Begriff der angebornen Ideen von verwandten Lehren zu unterscheiden. Denn, irren wir nicht, so befindet sich hier diese Theorie im Unterschiede von den verwandten Systemen in einer solchen Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen, daß ihr Urheber der glücklichste Vertheidiger der angebornen Ideen und offenbar der siegreichste Bekämpfer des entgegenstehenden Realismus sein konnte.

3. Leibniz im Unterschiede von Descartes und Kant (Fichte).

Um das Gebiet der neuern Philosophie nicht zu überschreiten, so vergleichen wir mit den angebornen Ideen bei Leibniz auf der einen Seite die cartesianische, auf der andern die kantisch-fichte'sche Lehre. Alle kommen darin überein, daß es im menschlichen Geiste ursprüngliche Begriffe giebt, welche unserer objectiven Erkenntniß zu Grunde liegen. Nach Descartes sind die Erkenntnißprincipien, als deren höchstes diesem Philosophen der Gottesbegriff selbst gilt, dem menschlichen Geiste angeboren. Nach

Kant und Fichte werden sie von dem menschlichen Selbstbewußtsein hervorgebracht, und so wenig das Selbstbewußtsein angeboren ist, so wenig sind es jene Begriffe. Sie gelten bei Descartes als ursprüngliche Thatsachen, bei Kant und Fichte als ursprüngliche „Thathandlungen" *). Darin liegt folgender Unterschied. Thatsachen sind gegeben und bestehen auch ohne unser Zuthun: so die Erkenntnißprincipien bei Descartes; Thathandlungen dagegen sind nur, indem sie vollzogen werden, sie sind nicht Data, sondern Acte, die man nur erkennt, indem man sie ausführt: so die Kategorien bei Kant und Fichte. Wie die mathematischen Figuren nur sind, indem sie unsere Anschauung entwirft oder construirt, so sind die Kategorien nur, indem wir sie denken. Was sind die ursprünglichen Begriffe bei Leibniz? Was sie bei Descartes waren: Thatsachen, die wir in unserer Seele finden und so wenig als unser eigenes Dasein selbst schöpferisch hervorbringen. Sie gehen der Reflexion voran und sind also weit entfernt, erst durch unsere selbstbewußte Thätigkeit zu entstehen.

Worin unterscheidet sich nun Leibniz von Descartes, wenn doch bei beiden die Erkenntnißprincipien angeborne Ideen oder ursprüngliche Thatsachen in unserm Geiste sind? Diese Thatsachen sind gegeben. Von wem? Nach Descartes sind uns jene

*) So nennt sie Fichte. Und ebenso müssen die Kategorien auch im Geiste der kantischen Philosophie angesehen werden. Der wörtliche Ausdruck Kants, daß die reinen Verstandesbegriffe a priori gegeben seien, zeugt nicht dagegen. Denn einmal will Kant diese Begriffe von den angebornen Ideen wohl unterschieden wissen, und dann macht er in seiner Kritik der reinen Vernunft selbst den Versuch, sie aus dem ursprünglichen Acte des Selbstbewußtseins abzuleiten. Vgl. Bd. III dieses Werks. Erstes Buch. Cap. III. S. 350 flgd.

Ideen von Außen gegeben, von Gott selbst unmittelbar angeborен und aus dem Wesen des menschlichen Geistes allein nicht zu erklären. Warum nicht? Weil aus dem bloßen Denken nicht die Erkenntniß der Dinge, aus dem Selbstbewußtsein nicht der Natur-, geschweige der Gottesbegriff folgen kann. Nach Leibniz dagegen sind jene Ideen in der Natur des menschlichen Geistes vollkommen begründet: sie sind nicht von Außen gegeben, da von Außen überhaupt Nichts in das Wesen einer Monade eintritt; sie sind auch nicht von Gott gegeben, da Gott einen unmittelbaren Einfluß auf die Monaden überhaupt nicht ausübt; vielmehr sind sie in dem Wesen des menschlichen Geistes enthalten, sie liegen in dessen ursprünglicher, angeborner Verfassung und machen daher seine Naturanlage.

Descartes erklärt die Principien der Erkenntniß aus der Kraft Gottes, der sie unserm Geiste eingepflanzt hat; Leibniz aus der Anlage des menschlichen Geistes, die ohne unser Zuthun als eine ursprüngliche Thatsache fest steht; Kant und Fichte erklären sie aus der Kraft des menschlichen Geistes, der sie durch die That des Selbstbewußtseins hervorbringt. So trifft auch in diesem Punkte Leibniz die richtige Mitte zwischen der dogmatischen und kritischen Philosophie. Die Principien der Erkenntniß sind ihm nicht Producte Gottes, auch nicht Producte des Menschen, sondern Naturell des Geistes. Und nur sofern die Natur überhaupt als ein Product oder eine Schöpfung Gottes angesehen wird, nur in diesem mittelbaren Sinne dürfen die angebornen Ideen von Gott hergeleitet werden. Indem Leibniz den menschlichen Geist aus der Natur erklärt, entspricht seine Vorstellungsweise noch dem naturalistischen Charakter der dogmatischen Philosophie; aber er bildet den Vorläufer der kritischen, da er im Wesen des Menschen allein den Grund der Erkenntniß entdeckt: die ange-

bornen Ideen sind bei ihm mittelbare Producte Gottes und unmittelbare Anlagen (ursprüngliche Thatsachen) des menschlichen Geistes.

Mit dieser eigenthümlichen Auffassung der angebornen Ideen unternimmt er deren Vertheidigung gegen die Realisten und führt diesen wissenschaftlichen Streit um so sicherer und erfolgreicher, als er im Stande ist, die Gegner hier mit ihren eigenen Waffen zu zwingen. Er vertheidigt seine Theorie mit den Waffen der Realisten, da er die angebornen Ideen in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auffaßt, als die naturgesetzlichen Bestimmungen des menschlichen Geistes darthut und gleich Naturgesetzen mit physikalischer Genauigkeit nachweist. In eben dem Gebiete, welches die Realisten als das eigentliche Reich der exacten Wissenschaft rühmen: in der Natur entdeckt Leibniz die angebornen Ideen und zeigt, daß deren Dasein jedem einleuchten müsse, der den menschlichen Geist gründlich untersuche und nicht nach der bloßen Oberfläche beurtheile, wie Locke denselben „un peu à la legère“ betrachtet habe. Leibniz verlangt von den Realisten im Namen der Naturgesetze die Anerkennung der angebornen Ideen, er stellt das fragliche Object unter den Gesichtspunkt der Gegner selbst und nimmt daher diesen gegenüber eine ganz andere Stellung ein, als etwa Descartes, Kant oder Fichte in der Vertheidigung der verwandten Theorie behaupten können. Die Beweise dieser Philosophen mögen noch so überzeugend sein, den Realisten werden sie niemals einleuchten, weil sie sich auf Principien stützen, welche das Gebiet der Natur übersteigen und darum dem Gesichtspunkte der Gegner fremd sind. Was nicht durch die Natur gegegeben ist und als Thatsache fest steht, das läßt der realistische Verstand nicht in der Wissenschaft gelten. Darum gilt ihm die Schöpfung vielleicht als eine gläubige Annahme, aber niemals

als ein wissenschaftlicher Begriff. Als Schöpfungen aber, nicht als Thatsachen der Natur gelten die ursprünglichen Begriffe bei Descartes sowohl als bei Fichte: jener erklärt sie für unmittelbare Schöpfungsacte Gottes, dieser für unmittelbare Schöpfungsacte des menschlichen Geistes. Das sind den Realisten unverständliche Worte; und so lange in diesem Lichte die Erkenntnißprincipien erscheinen, werden die Gegner des Idealismus nicht Licht, sondern Nebel zu sehen meinen, hinter dem ein naturwissenschaftlicher Verstand nichts Wirkliches entdecken könne.

4. Gegensatz zwischen Locke und Leibniz.

Es ist auch richtig, daß der Beweis, womit Locke das Dasein der angebornen Ideen widerlegt haben will, die Lehre Descartes' in diesem Punkte entkräftet. Setzen wir nämlich den Fall, den Descartes annimmt, daß dem menschlichen Geiste gewisse ursprüngliche Begriffe gegeben seien, woraus die Erkenntniß hervorgehe, so zeigt Locke den augenscheinlichen Widerspruch, in den eine solche Annahme mit der thatsächlichen Erfahrung geräth. Nach der Erklärung Descartes' ist der Geist eine Substanz, deren Attribut im Denken besteht, also ein denkendes, selbstbewußtes Wesen, in dessen Gebiet sich nichts findet, das nicht gedacht oder bewußt wäre. Daraus folgt, daß es im Geiste entweder keine angebornen Ideen, keine ursprünglichen Begriffe geben könne, oder daß dieselben gewußt und zwar *immer* gewußt sein müssen. Ist dies in Wahrheit der Fall? Vielmehr lehrt die Erfahrung das thatsächliche Gegentheil. Die meisten Menschen wissen von den Principien der Erkenntniß nichts und sterben, ohne sie je zu erfahren; es giebt Niemand, in dem das Bewußtsein derselben immer gegenwärtig wäre; und die Wenigen endlich, die sich einer solchen Wissenschaft rühmen, erreichen sie erst nach langen

Untersuchungen, während, wenn Descartes Recht hätte, der Geist das Bewußtsein der angebornen Ideen mit auf die Welt bringen müßte. Sind aber die Ideen nicht immer bewußt, so sind sie überhaupt nicht im Geiste, und es muß in Uebereinstimmung mit der Erfahrung geurtheilt werden: daß es keine angebornen Ideen giebt. Wenn dem Geist überhaupt etwas angeboren wäre, so könnten es nur Ideen, Begriffe, bewußte Vorstellungen sein. Sind dem Geiste nun, wie die Erfahrung lehrt, keine Ideen angeboren, so folgt, daß ihm überhaupt Nichts angeboren ist, daß er vollkommen leer auf die Welt kommt, daß er keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete Erkenntniß hat, die nicht aus Begriffen, sondern nur aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet sein kann. Der Geist erzeugt Nichts, er empfängt Alles. Er ist an sich betrachtet leer wie eine „tabula rasa", die nichts enthält und erst allmählich bevölkert wird von den Zeichen der sinnlichen Eindrücke und ihrer verschiedenen Combinationen; er gleicht einem unbeschriebenen Blatte, welches allmählich von der sinnlichen Erfahrung angefüllt wird, einer wächsernen Tafel, welche die Fähigkeit hat, die Eindrücke der Dinge zu empfangen und aufzubewahren. Darum ist unsere Erkenntniß ein Product unserer Sinne, und es muß von dem menschlichen Verstande geurtheilt werden: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu."

Das sind die Grundsätze, auf denen Locke's Versuch über den menschlichen Verstand beruht: 1) dem Geiste sind keine Ideen angeboren, 2) also ist ihm Nichts angeboren, oder er ist von Natur gleich einer leeren Tafel, 3) mithin bezieht der Geist seine Erkenntniß von den Sinnen, er empfängt sie von Außen, und da alles Empfangen ein empfängliches, äußerer Eindrücke fähiges, also im Grunde materielles Wesen voraussetzt, so durfte Locke

die Behauptung wagen, daß vielleicht die Seele selbst körperlicher Natur sei.

Alle diese Sätze gelten unter einer Voraussetzung, welche Descartes festhält: daß nämlich der Geist im Gegensatz zum Körper nur im Bewußtsein bestehe, daß alle seine Vorstellungen bewußt, und die angebornen Ideen, weil sie allen Geistern gemein sind, in allen Menschen immer gewußt sein müssen. Sobald sich zeigen läßt, daß eben diese bewußten Ideen in den Meisten nicht sind, in Andern nur allmählich entstehen, so hat Locke sein Spiel gewonnen und Descartes, indem er ihm folgt, vollkommen widerlegt.

Und jene Voraussetzung sollte nicht gelten? Das Wesen des Geistes sollte nicht im Bewußtsein bestehen? Wenn sie gilt, müssen dann ohne Weiteres die locke'schen Sätze angenommen werden, die dem Geiste alle ursprüngliche Kraft absprechen und seinen Inhalt allein aus der sinnlichen Erfahrung ableiten? Wenn es keine ursprünglichen bewußten Vorstellungen giebt, soll es darum überhaupt keine ursprünglichen Vorstellungen geben? In diesem Dilemma zwischen Descartes und Locke, zwischen den angebornen Ideen und der Erfahrung, zwischen Idealismus und Realismus ist ein Mittelweg möglich, den Descartes bei dem Dualismus seiner Principien nicht ergreifen konnte, den Locke übersah, und den Leibniz auf seinem überlegenen Standpunkt entdecken mußte.

Es ist wahr, was Locke aus der Erfahrung beweist: daß unserm Bewußtsein die angebornen Ideen weder sogleich noch immer gegenwärtig sind, daß unsern bewußten Vorstellungen die sinnlichen vorangehen, daß überhaupt in unserm Geiste die Erkenntniß nicht unmittelbar gegeben ist, sondern allmählich entsteht. Das ist eine Thatsache, der Niemand widersprechen kann,

und wenn die Begriffe Descartes' damit streiten, so müssen wir diesen mangelhaften Idealismus hierin dem Gegner preisgeben. Die Erkenntniß entsteht, wir räumen es ein; aber daraus folgt nicht, daß sie nur aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht. Es ist nicht weniger wahr, was Descartes behauptet, daß der Geist ein ursprüngliches Wesen ist, welches denkt und vorstellt. Diese ursprüngliche Kraft dem Geiste absprechen heißt so viel, als die Thatsache desselben verneinen, und wenn Locke an die Stelle dieser Kraft die „tabula rasa" setzt, so faßt er den Realismus eben so eng, als Descartes den Idealismus zu weit gefaßt hatte.

Beide Wahrheiten lassen sich sehr wohl vereinigen. Wir können mit Descartes die Ursprünglichkeit des Geistes, mit Locke die Entstehung der Erkenntniß bejahen und auf diese Weise zu einem Schluß kommen, der weder mit den Thatsachen der Erfahrung noch mit dem Wesen unserer Seele streitet. Wir sagen: die Erkenntniß entsteht, aber sie entsteht aus dem Geiste, indem sich dessen ursprüngliche Kraft entwickelt und die elementare Vorstellung zur bewußten aufklärt. Wie sich nun der Geist in den Einen mehr, in den Andern weniger ausbildet, so leuchtet ein, daß Vieles in seinem Wesen enthalten sein kann, das nur in Wenigen entwickelt und gewußt wird; daß überhaupt Alles, das die Natur des Geistes in sich schließt, dem Bewußtsein nicht gleich, sondern allmählich aufgeht und nicht immer mit derselben Klarheit gegenwärtig bleibt. In seiner ersten und ursprünglichen Verfassung ist der menschliche Geist weder wie eine leere Tafel noch eine bewußte Erkenntniß, sondern die Anlage, woraus sich die Erkenntniß entwickelt und worin deren Principien oder Elemente, wie in einem gebundenen Zustande, schlummern. Anlage ist noch nicht entwickelte Anlage; im Zustande der Anlage ist der Geist noch nicht bewußter Geist; die Vorstellungen, welche in

der Anlage enthalten sind, oder die angebornen Ideen sind als solche noch nicht bewußte Ideen. Dieser Begriff der Geistesanlage und Entwicklung löst die Frage zwischen Descartes und Locke. Indem Leibniz aus der Anlage die Erkenntniß erklärt, so erklärt er sie im Geiste des Realismus aus natürlichen Bedingungen, denn jede Anlage ist eine Naturkraft; indem er diese Anlage in das Wesen der menschlichen Seele setzt, so erklärt er in Uebereinstimmung mit dem Idealismus die Erkenntniß aus der Natur des Geistes.

Dieser Begriff der Geistesanlage fehlt sowohl bei Descartes, als bei seinem realistischen Gegner. Jener kennt nur das Attribut oder die Eigenschaft des Geistes; dieser sucht nur die Entstehung der menschlichen Erkenntniß. Weil im Beginn unseres Lebens die geistige Macht als Minimum, die sinnliche als Maximum erscheint, so setzt Locke die Geistesanlage gleich Zero und erklärt die Sinnlichkeit für das Element aller Erkenntniß. Nach den dualistischen Begriffen Descartes' ist der Geist naturlos, nach den sensualistischen Begriffen Locke's ist er kraftlos; bei dem Einen gilt er von vornherein für eine fertige, vollendete Substanz, bei dem Andern für eine tabula rasa: also erscheint er unter beiden Gesichtspunkten als ein Wesen ohne Naturkraft d. h. ohne Anlage. Wo Anlage ist, da ist Entwicklung. Wo der Begriff der Anlage fehlt, da fehlt der Begriff der Entwicklung.

Worin kann allein die Anlage des Geistes bestehen? In der Anlage der deutlich vorstellenden oder denkenden Kraft, die ohne Zweifel das Wesen des Geistes ausmacht. Wenn nun die entwickelte Vorstellung der deutlichen, reflectirten, bewußten Vorstellung oder dem vernünftigen Denken gleichkommt, so ist im Zustande ihrer Anlage diese Kraft die noch unentwickelte, also undeutliche, reflexions- und bewußtlose Vorstellung, die als solche noch nicht

Erkenntniß und Wissenschaft, wohl aber die gehaltvolle Bedingung enthält, aus der beide hervorgehen.

Hier läßt sich mit einer bestimmten Formel, auf welche Leibniz bei dieser Streitfrage mit Vorliebe zurückkommt, der Mangel in den psychologischen Begriffen Descartes' und Locke's aufdecken. Beide haben die Anlage des Geistes darum nicht eingesehen, weil ihren Untersuchungen das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen entging. Sie haben die bewußtlosen Vorstellungen darum nicht entdeckt, weil sie Vorstellen und Wissen für eine und dieselbe Sache nahmen, während sie doch in der eigenen Erfahrung leicht den Unterschied beider entdecken konnten. Denn wir stellen Vieles vor, ohne daß wir es uns vorstellen, d. h. ohne es zu wissen. Jede Gemüthsstimmung, die sich in deutliche Begriffe nicht auflösen läßt, beruht auf solchen bewußtlosen Vorstellungen. Und überhaupt jede bewußtlose Thätigkeit. Das Alphabet ist in den Lauten jeder menschlichen Sprache, aber nicht überall in den Zeichen der Schrift. Auch die Chinesen reden in den Lauten des Alphabets, denn sie können die Sprache nicht anders als so articuliren, aber sie schreiben nicht in den Zeichen dieser Laute. Sie haben ein Alphabet, ohne es zu kennen; sie stellen es redend vor, ohne es zu wissen. So ist das Alphabet bei den Chinesen eine bewußtlose, bei den Griechen eine bewußte Vorstellung. Und so haben wir Vieles, ohne es zu wissen*).

Aber freilich in dem naturlosen Geiste, dessen Thätigkeit im reinen Denken besteht, kann Nichts vorgestellt werden, das nicht zugleich reflectirt würde, und Nichts gedacht, das nicht zugleich gewußt würde: hier fallen Vorstellung und Reflexion immer unterschiedslos in Eins zusammen**). Und eben dieselbe ungültige,

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. I. Op. phil. pg. 211.

**) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant

mit der Erfahrung völlig unvereinbare Voraussetzung beherrscht den englischen Philosophen in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes und bedingt sein ganzes System. Ursprüngliche Vorstellungen sind ihm reflectirte Vorstellungen; angeborne Ideen sollen bewußte Ideen sein, und weil sie das letztere nicht sind, so sind sie überhaupt nicht. Descartes identificirt Vorstellen und Wissen; Locke identificirt nach derselben Theorie angeborne Vorstellungen und bewußte, oder, wie sich Leibniz ausdrückt, bei ihm gilt „inné“ gleich „connu“.

In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand macht Philaleth, der Repräsentant der locke'schen Philosophie, folgenden Einwurf gegen die angebornen Ideen: „diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, daß sie nicht einmal in dem Geiste der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und sehr deutlich erscheinen, während sie doch von Jedermann erkannt sein müßten.“ Darauf entgegnet Theophil im Sinne von Leibniz: „das heißt immer wieder auf dieselbe Voraussetzung zurückkommen, die ich doch so oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, daß Nichts angeboren (inné) sei, das nicht erkannt (connu) ist. Was angeboren ist, das wird nicht sogleich klar und deutlich als solches erkannt: es gehört oft eine große Aufmerksamkeit und Entwicklung dazu, um dessen inne zu werden, und eben diese Bedingungen haben die Leute der Wissenschaft nicht immer und alle andern Menschen noch weniger *).“

Aber wie voreilig jenes inné = connu ist, wie diese Glei-

compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. pg. 217.

chung nicht weniger als alle Mittelglieder übersieht zwischen der Anlage und dem entwickelten Zustande, zwischen Virtualität und Virtuosität: das läßt sich an den sensualistischen Begriffen selbst auf das Deutlichste darthun. Wir wollen annehmen, daß im Geiste inné gleich connu, die angebornen Begriffe gleich bewußten Begriffen oder Erkenntnissen sein sollen; daß darum, weil uns keine Erkenntnisse angeboren sind, dem Geiste auch keine Begriffe, also überhaupt Nichts angeboren sein kann. Wir wollen diese Voraussetzung zugeben, wenn sich das weitere System des Sensualisten damit verträgt. Was ist also der menschlichen Seele angeboren, wenn es die Begriffe nicht sind, wenn der Geist ursprünglich vollkommen leer, also so gut als nicht ist? Nur der Körper, so lautet die Antwort, und dessen Organe, deren sinnliche Eindrücke die Quelle aller Erkenntniß ausmachen. Sind uns wirklich die körperlichen Organe und die sinnlichen Wahrnehmungen in dem Sinne angeboren, in dem es die Begriffe dem Geiste nicht sind? Denn das müssen sie sein, wenn Locke den Sensationen des Körpers die Ursprünglichkeit zuschreiben darf, die er dem Geiste und dessen Begriffen abspricht. Angeborne Ideen, sagt Locke, müssen bewußte Ideen d. h. Erkenntnisse oder entwickelte Begriffe sein. So müssen nach derselben Theorie angeborne Körper sich bewegende Körper, angeborne Organe entwickelte Organe sein. Wenn in Rücksicht des Geistes Angeborensein so viel als Wissen bedeuten soll, so muß es in Rücksicht des Körpers so viel als Bewegung und Empfindung bedeuten. Die Sehkraft ist uns angeboren, aber nicht das Sehen; die Muskelkraft ist uns angeboren, aber nicht das Gehen. Warum soll man in demselben Sinne nicht sagen dürfen: Begriffe oder Erkenntnißvermögen seien uns angeboren, aber nicht das Erkennen? Warum sollten dem Geiste nicht in

demselben Sinne die Vorstellungen angeboren sein, als dem Körper die Organe?

Indem Leibniz das System der Harmonie gegen Bayle vertheidigt, bezeichnet er einmal die Vorstellungen oder die Gedanken als die Organe der Seele, als die Instrumente, womit die Seele ihre Gesetze ausführt*). Warum soll von diesen Organen nicht gelten, was von allen übrigen Organen ohne Ausnahme gilt? Wenn unserm Geiste darum Nichts angeboren ist, weil es nicht gleich Erkenntnisse oder entwickelte Begriffe sind, so ist in diesem Sinn auch dem Körper kein Sinnesorgan, auch der Seele kein Körper angeboren. Die Sinne, weil sie nicht sogleich empfinden, sind eben so gut tabula rasa, als der Geist, weil er nicht sogleich erkennt. Ist inné gleich connu, so ist der Unterschied aufgehoben zwischen Virtualität und Virtuosität, und Locke müßte folgerichtig erklären: wo keine Virtuosität ist, da ist auch keine Virtualität; wo die entwickelte Kraft fehlt, da fehlt die Kraft überhaupt; wo keine Erkenntniß ist, da sind auch keine Begriffe; wo keine Empfindung ist, da sind auch keine Organe: — Sätze, die nur dann richtig werden, wenn man sie umkehrt. Zu Gunsten seiner Voraussetzung müßte Locke nicht bloß den Geist, sondern auch den Körper in ein ursprüngliches Nichts verwandeln und den Menschen überhaupt für tabula rasa erklären.

Nehmen wir das Angeborensein im Verstande Locke's als entwickelte Kraft, so muß es von den Ideen des Geistes eben so

*) „Bayle wendet mir ein, daß die Seele keine Werkzeuge habe, um ihre Gesetze auszuführen. Ich antworte und habe geantwortet, daß sie deren allerdings hat: das sind ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden hervorgehen, und man kann sagen, daß in der Seele, wie sonst überall, die Gegenwart schwanger sei mit der Zukunft." Répl. aux réflexions de Bayle. Op. phil. pg. 187.

gut als von den Organen des Körpers geleugnet werden. Nehmen wir es, wie Leibniz, als Anlage oder unentwickelte Kraft, so gilt es von beiden, und dem Geiste sind in den Ideen die Organe der Erkenntniß eben so gut angeboren, als dem Körper in den Sinnen die Organe der Empfindung. Das ist der Mittelweg zwischen Descartes und Locke oder vielmehr der beiden überlegene Standpunkt: der menschliche Geist ist weder unmittelbare Erkenntniß, wie sich Descartes einbildet, noch, wie Locke meint, tabula rasa, sondern er ist Anlage zur Erkenntniß. Wir vergleichen in dem von Leibniz beliebten Bilde die Erkenntniß oder den entwickelten Geist mit einem ausgebildeten Kunstwerke, etwa mit einer Herkulesstatue: so erscheinen die Anlagen des Geistes oder die angebornen Ideen gleich einem Marmor, der von Natur so geädert ist, daß er die Herkulesstatue präformirt und gleichsam in Liniamenten vorzeichnet, der also nach keiner fremden Idee mehr geformt, sondern nach seiner eigenen eingebornen Form nur ausgemeißelt zu werden braucht, um als deutliches Kunstwerk zu erscheinen. „Wenn die Seele jener leeren Tafel gliche, so wären die Wahrheiten in uns, wie die Herkulesfigur in einem Marmor, der sich vollkommen gleichgültig dagegen verhält, ob er diese Gestalt empfängt oder jene. Gesetzt aber, es gäbe Adern in dem Steine, die vor andern Gestalten die des Herkules bezeichneten, so wäre ein solcher Stein zu dieser Gestalt mehr als zu jeder andern bestimmt, und der Herkules wäre ihm gleichsam eingeboren, obschon Arbeit dazu gehört, um jene Adern zu entdecken und durch Politur zu reinigen, indem man Alles fortschafft, das deren deutliches Hervortreten verhindert. So sind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Dispositionen, natürliche Fähigkeiten (virtualités naturelles), nicht aber als

Handlungen, obschon diese Fähigkeiten immer zugleich von entsprechenden, oft unbemerkbaren Handlungen begleitet sind *)."

Setzen wir an die Stelle der Kunst, die nur ein unvollkommenes Abbild der Dinge selbst ist, die lebendige Natur, die sich entwickelt, so ist der menschliche Geist diejenige Natur, in deren Anlage die deutliche Vorstellung der Welt oder die Wissenschaft schlummert. Aus dieser Anlage folgen zunächst die unklaren, sinnlichen Vorstellungen, aus diesen die deutlichen und bewußten, und daraus zuletzt die wissenschaftliche Erkenntniß. Wie nun der klare Verstand aus dem unklaren hervorgeht, so erscheint dieser in dem Bildungsgange des Individuums als erste Grundlage der Erkenntniß, und es wird von dem menschlichen Geiste Nichts deutlich vorgestellt, das nicht vorher undeutlich oder sinnlich vorgestellt worden; es tritt Nichts in unser Bewußtsein, das nicht vorher in bewußtlosen Vorstellungen die Seele eingenommen hat. In dieser Rücksicht urtheilt Locke mit Recht: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu." Aber wenn so in der Ausbildung unseres Geistes die sinnliche Vorstellung der deutlichen vorangeht, folgt daraus schon, daß sie ursprünglich ist, daß sie den ersten und ausschließlichen Grund aller Erkenntniß bildet? Vielmehr folgen die sinnlichen Vorstellungen selbst aus dem ursprünglichen Vermögen des Geistes, und sie würden niemals klare Gedanken aus sich entbinden können, wenn sie nicht von einer verborgenen Denkkraft abstammten. Wir empfinden anders als die Thiere, und wir würden offenbar ganz wie sie empfinden, wenn nicht in unsern sinnlichen Wahrnehmungen schon eine höhere Seelenkraft thätig wäre, die allein in dem ursprünglichen Wesen des Geistes begründet sein kann. Un-

*) Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 196. Vgl. Liv. I. chap. 1. pg. 210.

ser Sinnenleben bildet daher in der Entstehung der Erkenntniß nicht das Princip, sondern eine untere oder mittlere Stufe, welche das deutliche Bewußtsein bedingt und selbst bedingt ist durch die Anlage des Geistes. Es ist wahr, daß wir Nichts deutlich wissen, das wir nicht sinnlich vorgestellt haben, aber es wird im Geiste überhaupt Nichts vorgestellt (weder deutlich noch undeutlich), das nicht aus dem Wesen des Geistes selbst folgt. Darum werden wir den locke'schen Satz, damit er nicht einseitig und bedenklich erscheine, mit Leibniz so ergänzen müssen: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse."

„Die Erfahrung ist nothwendig, ich gebe es zu," sagt Leibniz in den neuen Versuchen, „um die Seele zu gewissen Gedanken zu bestimmen und auf die Ideen in uns aufmerksam zu machen, aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenster? Gleicht sie Schreibtafeln? Ist sie wie Wachs? Offenbar machen Alle, die so von der Seele denken, dieselbe eigentlich zu einem körperlichen Wesen. Man wird mir den alten Grundsatz der Schule entgegenhalten: es ist Nichts in der Seele, das nicht aus den Sinnen kommt. Aber man muß davon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen *)."

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 223.

Zehntes Capitel.

Die Entwicklung des Bewußtseins. Die kleinen Vorstellungen.

Mit der Untersuchung der bewußtlosen Vorstellungen durchdringt die leibnizische Philosophie die geheime Werkstätte der geistigen Welt und erleuchtet jene dunkle Gegend der Seele, welche die Naturseite des menschlichen Geistes ausmacht. Man darf behaupten, daß Leibniz dieses Gebiet für die philosophische Seelenlehre gewonnen hat; daß sich unter seinem Gesichtspunkte zum erstenmal die Einsicht aufgeschlossen hat in die natürliche Entstehung des Bewußtseins aus dem dunklen Leben der Seele. In unseren bewußlosen Vorstellungen entdeckt Leibniz die fruchtbaren Factoren, welche den Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem natürlichen vermitteln, die Eigenthümlichkeit der Individualität ausprägen und in stetig fortschreitender Entwicklung die Schwelle des Bewußtseins erreichen. Auf diese Vorstellungen gründet sich das Naturleben des Menschen, das wir mit den übrigen Wesen niederer Art gemein haben, und zugleich die unsagbare Eigenthümlichkeit, vermöge deren sich jeder Einzelne von allen andern Wesen seiner Art unendlich unterscheidet. Von hier aus betrachtet, erscheint die Differenz zwischen Mensch und Thier als eine kleine, die Differenz zwischen Mensch und Mensch als eine unendlich

große, die von den frühern Philosophen keiner genau und gründlich entdeckt hat. Keiner nämlich hat die Elemente erkannt, die das unsagbare Wesen der in ihrer Art einzigen Individualität, den Kern des Menschen ausmachen, aus dem sich die Früchte des Geistes entwickeln. Wir meinen den von geheimen, im Hintergrunde des Bewußtseins thätigen Seelenkräften allmählich gestimmten Grundton des Willens, der jeder menschlichen Persönlichkeit ihre eigene Art giebt und die feste Besonderheit des Charakters bildet. „Es ist Nichts in unserem Verstande," sagt Leibniz, „das nicht in der dunklen Seele als Vorstellung schon geschlummert hätte." Ebenso ist Nichts in unserm Charakter, das nicht in eben jenem Schacht unseres Innern als Willenszug angelegt und vorbereitet worden. Nichts wird von uns deutlich erkannt, das wir nicht vorher dunkel vorgestellt haben; Nichts wird von uns deutlich gewollt, das wir nicht vorher dunkel und gleichsam instinctiv erstrebt haben.

Erwägen wir, wie dem menschlichen Mikrokosmus gerade in seiner verborgenen Tiefe das achtzehnte Jahrhundert seine wissenschaftliche und poetische Aufmerksamkeit mit besonderer Vorliebe zuwendet; wie hier die eigenartige Individualität mit so vielem Eifer beobachtet, in so vielen Selbstbekenntnissen und Autobiographien dargestellt wird: so sehen wir, wie es Leibniz ist, der in dieser Richtung dem Jahrhundert die Fackel voranträgt. Seine Theorie von den „kleinen Vorstellungen", von welcher Seite wir dieselbe betrachten und würdigen, erscheint uns in jedem Sinne als der eindringlichste und fruchtbarste Begriff der Monadenlehre, die durch ihre ganze Anlage und Richtung in der Verfassung war, diese Entdeckung zu machen. In keiner Untersuchung dieser fein durchdachten Philosophie habe ich lebhafter bewundert, wie Leibniz mit der eindringenden Unterscheidungskraft seines Ver-

standes einen so divinatorischen, ich möchte sagen poetischen Blick für die ganze Fülle der menschlichen Natur zu verbinden wußte.

Wir haben den „kleinen Vorstellungen" eine dreifache Bedeutung beigelegt: sie sind das Bindeglied, welches den Geist mit der Natur verknüpft und in dem natürlichen Stufengange der Dinge festhält; sie sind, wenn wir sie richtig verstehen, der Schlüssel für das Labyrinth der einzelnen Menschenseele; sie bilden die Schwelle des Bewußtseins.

I.

Die Continuität des Seelenlebens.

1. Die Thatsache bewußtloser Vorstellungen.

Die Thatsachen der Natur und die Principien der Metaphysik werden zusammengeführt, um das Dasein der bewußtlosen Vorstellungen in unserer Seele zu beweisen. Wie in den Körpern die bewegenden Kräfte von der Natur dargethan und von der Metaphysik erklärt werden, so im Geiste die bewußtlos vorstellenden Kräfte. Hier findet sich dieselbe Uebereinstimmung zwischen den Thatsachen der Psychologie und den Principien der Metaphysik, welche wir oben zwischen der Metaphysik und der Physik entdeckt haben.

Zunächst gelten uns die bewußtlosen Vorstellungen als eine nothwendige Annahme, ohne welche die Thatsache des Geistes so wenig erklärt werden kann, als ohne bewegende Kräfte die des Körpers. Der Geist nämlich war die bewußte Vorstellung seiner selbst und der Welt, und daraus folgte nothwendig die deutliche und vernunftgemäße Erkenntniß der Dinge. Eine solche Erkenntniß bestand in nothwendigen und ewigen Wahrheiten, die nicht gefaßt werden konnten ohne Begriffe, die uns ursprünglich gegeben sind, d. h. ohne angeborne Ideen. Angeboren aber sind

uns niemals bewußte Vorstellungen; mithin müssen die angebornen Ideen bewußtlose Vorstellungen sein. So gewiß in unserem Geiste ewige Wahrheiten existiren, so gewiß giebt es in unserer Seele angeborne Ideen oder bewußtlose Vorstellungen. Ohne diese Voraussetzung ist die Thatsache der Erkenntniß nicht zu erklären.

2. Die immer thätige Kraft der Vorstellung.

(Kein psychisches Vacuum.)

Was folgt aus der Metaphysik? Alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind thätige und zwar immer thätige Wesen*). Mithin sind die vorstellenden Kräfte immer vorstellend; es giebt in denselben keine leeren Momente, so wenig als in den Körpern leere Räume oder in der Weltordnung leere Zwischenreiche. Gilt dieser Satz ohne Ausnahme von allen Wesen, so muß von der menschlichen Seele erklärt werden, daß sie immer denkt, daß es keinen Augenblick unseres Lebens giebt, der von allen Vorstellungen gänzlich entblößt wäre. Aus den ersten Principien der Metaphysik folgt, daß die menschliche Seele unaufhörlich vorstellt oder fortwährend in der Entwicklung von Vorstellungen begriffen ist. Sonst wäre sie nicht Kraftäußerung, also überhaupt nicht Kraft, also nichts.

Nun beweist unsere tägliche Erfahrung, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Da nun zufolge ewiger Gesetze die vorstellende Kraft immer wirkt, so müssen wir auch ohne Bewußtsein und ohne Reflexion vorstellen. Die Metaphysik begründet, was die Thatsache des geistigen Lebens zu ihrer Erklärung verlangt: daß es in unserem Geiste bewußtlose Vorstel-

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 386.

lungen giebt. Ja sie beweist mehr: daß die Seele, wenn sie nicht mit Bewußtsein vorstellt, immer von bewußtlosen Vorstellungen eingenommen und erfüllt ist. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir nicht immer bewußte Vorstellungen haben; sie läßt dahin gestellt sein, ob es bewußtlose Vorstellungen giebt oder nicht, ob der bewußtlose Geist in gewisser Weise thätig oder, wie Locke will, vollkommen leer ist. Die Thatsache der Erkenntniß erklärt, daß es angeborne Erkenntnißprincipien und darum bewußtlose Vorstellungen geben müsse; sie läßt dahin gestellt sein, ob die letzteren sich nur auf jene zur Erkenntniß nothwendigen Ideen beschränken und außerdem die Seele von Vorstellungen entblößt ist. Diese Möglichkeit verneint die Metaphysik. Sie behauptet, daß der menschliche Geist nirgends „tabula rasa" ist, daß seine eingeborne Kraft immer handelt, also immer vorstellt, sei es mit oder ohne Bewußtsein: daß die bewußtlose Vorstellung so lange wirkt, als die bewußte nicht wirkt.

Auch genügen die Thatsachen unserer Erfahrung allein, um in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Metaphysik die Existenz der bewußtlosen Vorstellungen mit voller Sicherheit zu erklären. Es ist durch Erfahrung gewiß, daß wir bewußte Vorstellungen haben. Es ist eben so gewiß, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Also bleibt für unsere nicht bewußten Zustände nur übrig, daß hier entweder gar keine Vorstellungen sind oder bewußtlose. Setzen wir den ersten Fall: es seien gar keine Vorstellungen, die bewußtlosen Seelenzustände seien leer, so entsteht die Frage: woher kommen dann die bewußten? Aus Nichts läßt sich niemals Etwas erklären, Bewegungen können nur aus Bewegungen, Vorstellungen nur aus Vorstellungen folgen. Wenn den bewußten Vorstellungen gar keine Vorstellungen vorangingen, so würden jene aus Nichts folgen, sie würden vollkommen un-

begründet und unerklärlich, also so gut als nicht sein. Giebt es überhaupt Vorstellungen, so muß es deren immer geben; denn jede Vorstellung kann nur aus einer andern, diese wieder aus einer andern erklärt werden, so daß die Vorstellungsreihe auch nicht die kleinste Lücke erlaubt, denn auch in der kleinsten Lücke, in der geringsten Pause würde die Vorstellungskraft aufhören, und es wäre schlechterdings unbegreiflich, wie sie jemals wieder anfangen könnte. Dasselbe Gesetz der Continuität oder der unendlich kleinen Differenzen, welches den Stufengang der Dinge beherrscht, beherrscht auch in jeder einzelnen Monade die Thätigkeit der Kraft und läßt in stetigem Zusammenhange Kraftäußerung aus Kraftäußerung folgen. Ein Seelenzustand ohne Vorstellung wäre ein leerer Augenblick, ein psychisches Vacuum, welches ebenso unmöglich ist, als das physische Vacuum im Körper oder das metaphysische (vacuum formarum) in der Weltordnung. Daß es in unserer Seele Vorstellungen giebt, ist durch Erfahrung gewiß. Aber diese Erfahrung wäre unerklärlich, wenn es nicht immer Vorstellungen gäbe. Also müssen wir das Seelenleben gleichsetzen einer ununterbrochenen Vorstellungsreihe, deren Glieder in einem stetigen Fortschritte bis zu einem Grade der Intensität steigen, wo sie gemerkt, appercipirt, gewußt werden, und wiederum zu einem so geringen Grade der Intensität herabsinken, daß sie nicht mehr gemerkt, appercipirt, gewußt werden. Die Vorstellungen sind, wie die organischen Körper, in einer fortwährenden Verwandlung begriffen, worin sie sich entwickeln und wieder verhüllen, erleuchten und wieder verdunkeln, erwachen gleichsam und wieder einschlafen. Die wachen Vorstellungen sind die bewußten, die in den Erleuchtungskreis der Reflexion eintreten; die verhüllten, dunklen, schlafenden Vorstellungen sind die bewußtlosen, die in den Schattenkreis der Seele, in die Nacht=

seite des Geistes wieder zurückgehen. Das Bewußtsein erleuchtet nie alle Vorstellungen zugleich, so wenig die Sonne in einem Augenblicke alle Orte der Erde bescheint, sondern es sind immer die am meisten entwickelten, intensivsten Vorstellungen, die gewußt werden, während die übrigen nach dem Grade ihrer Intensität mehr und mehr an Deutlichkeit abnehmen, sich mehr und mehr von dem Bewußtsein entfernen und zuletzt unter dessen Horizont, unter das Niveau unserer Aufmerksamkeit herabsinken.

II.

Zusammenhang des Unbewußten und Bewußten.

1. Die kleinen Vorstellungen als Elemente des Bewußtseins.

Der bewußte Geist sieht die Vorstellungen, wie das entwickelte Auge die sinnlichen Dinge, im Verhältniß der Perspective. Je näher das Object unserm Gesichtspunkte, um so klarer das Bild, und umgekehrt, je entfernter das Object, um so schattenhafter seine Erscheinung. In der bewußten Seelenregion sind nicht alle Vorstellungen gleich deutlich, ebenso wenig als in unserm Gesichtskreise alle Dinge gleich sichtbar. An der Grenze des Horizontes verschwindet das Sichtbare, und innerhalb desselben werden die sichtbaren Dinge um so bemerkbarer, je näher sie unserm Gesichtspunkte kommen; um so dunkler, je weiter sie davon abliegen. Auch der bewußte Geist hat seinen Horizont, der gleichsam die Grenzlinie bildet zwischen den bewußtlosen und bewußten Vorstellungen. Was dieser Horizont in sich schließt, wird gewußt, aber nicht mit derselben Deutlichkeit; was jenseits desselben liegt, ist dem Bewußtsein nicht gegenwärtig. Wie die sinnlichen Erscheinungen allmählich in unsern Gesichtskreis ein-

treten und ihn wieder verlassen, ebenso allmählich treten die Vorstellungen in unser Bewußtsein, verlieren an Deutlichkeit, je weiter sie sich nach der Grenze der geistigen Gesichtsweite entfernen, und wie sie die äußerste Linie überschreiten, so sinken sie wieder herab in die Schattenregion der Seele. Wir vergleichen die bewußten Vorstellungen mit den sichtbaren Dingen, die bewußtlosen mit den nicht sichtbaren, sei es, daß wir diese noch nicht gesehen haben oder nicht mehr sehen. Wird man noch sagen, daß es außer den bewußten Vorstellungen in unserer Seele gar keine Vorstellungen giebt? Dies wäre ungefähr, als ob man sagen wollte: außer den Dingen, die wir sehen, giebt es auf unserer Erde keine Dinge weiter; die Grenze unseres Horizontes ist die Grenze unseres Weltkörpers; wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, da berührt er sie wirklich! So dürfen die Kinder urtheilen, aber nicht die Geographen. In der That, ein Psycholog, der die bewußtlosen Vorstellungen leugnet und die menschliche Seele da aufhören läßt, wo der bewußte Geist aufhört, käme einem Geographen gleich, der die Erde für eine Fläche erklärt und unsern Gesichtskreis für deren Grenze. Wie der sinnliche Horizont nur den kleinsten Theil der irdischen Welt umfaßt, so erleuchtet der bewußte Geist immer nur einen sehr kleinen Theil des menschlichen Mikrokosmus und erleuchtet ihn so, daß die bewußten Vorstellungen von der Peripherie nach dem Centrum zu immer deutlicher, von dem Centrum nach der Peripherie hin immer dunkler werden. Ein Psycholog, der die bewußte Vorstellungswelt in diesen Schattirungen nicht einsieht, in dieser wachsenden und abnehmenden Deutlichkeit, gleicht einem chinesischen Maler, der die Kunst der Perspective nicht versteht und dessen Bilder darum so weit hinter den Anschauungen der Natur zurückbleiben.

In der Natur erscheinen uns die Dinge um so größer, je deutlicher und sichtbarer sie werden, um so kleiner, je weiter sie sich von unserm Standpunkte entfernen. Hier scheinen die Vorstellungen wirklich zu wachsen und sich zu verkleinern. Dieser Vergleich der bewußten Vorstellungen mit den optischen (sichtbaren) liegt so nahe, daß wahrscheinlich eine solche Analogie unserem Philosophen vorgeschwebt hat, wenn er die Vorstellungen sich verdeutlichen läßt, indem sie wachsen oder größer werden, und auf der andern Seite die undeutlichen und bewußtlosen Vorstellungen insgesammt als „kleine Vorstellungen (perceptions petites)" bezeichnet: das sind diejenigen, die entweder nur schwach und wie aus weiter Ferne oder gar nicht appercipirt werden (perceptions insensibles, imperceptibles). Diese kleinen Vorstellungen im menschlichen Geiste sind analog den kleinen Körpern in der Natur, und sie verhalten sich zu den bewußten Vorstellungen, wie die Corpuskeln oder Atome zu den sichtbaren Körpern. Die bewußte Vorstellung unterscheidet sich von der bewußtlosen, wie das Große vom Kleinen, nicht durch einen Gegensatz, sondern durch eine graduelle Stufenreihe, die allmählich aus dem Kleinen das Große entstehen läßt. Alles in der Welt fängt klein an, die Bewegung in der Natur, wie die Vorstellung im Geiste, und es wird groß, indem es wächst und sich entwickelt. Das Große ist das entwickelte Kleine. Die großen (intensiven oder bewußten) Vorstellungen sind die entwickelten kleinen oder unbewußten.

Wie nun alle Entwicklung auf dem Gesetze der Continuität beruht, so erklärt dieses Gesetz allein, wie aus dem bewußtlosen Leben das bewußte, aus der Seele der Geist hervorgeht. Wenn es in der Welt nichts Kleines gäbe, so gäbe es keinen Anfang, kein Werden, und das Große wäre eine plötzliche, unbegründete

und darum naturwidrige Erscheinung. Dann gäbe es in der Natur keine Continuität, die allein in der Entwicklung des Kleinen, in der allmählichen Entstehung des Großen besteht. Dann gäbe es in der Welt keine Harmonie, die sich allein auf das Gesetz der Continuität gründet. Aus den kleinen Vorstellungen folgt die Continuität; aus dieser folgt die Harmonie. Darum sagt Leibniz: „es sind die kleinen Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre*)." „Die unbemerkbaren Vorstellungen," so heißt es in der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „haben in der Pneumatik eine eben so große Bedeutung als die Corpuskeln in der Physik, und es ist gleich unverständig, beide deshalb zu verwerfen, weil sie außerhalb unseres sinnlichen Gesichtskreises liegen. Nichts geschieht mit einem Schlage. Es ist einer meiner größten und bewährtesten Grundsätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies schon früher das Gesetz der Continuität genannt, und die Anwendung desselben ist höchst wichtig in der Physik. Dieses Gesetz bewirkt, daß man immer vom Kleinen zum Großen und umgekehrt eine mittlere Sphäre durchwandert, von Grad zu Grad, von Theil zu Theil, daß eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entsteht noch zur Ruhe unmittelbar zurückkehrt, es sei denn durch eine verminderte Bewegung. So kann man keine Linie oder Längendimension durchmessen, ohne zuvor eine kleinere Linie zurückgelegt zu haben. Aber bis jetzt haben die Physiker, welche die Gesetze der Bewegung aufgestellt, jenes Gesetz nicht beobachtet, denn sie glauben, ein Körper könne augenblicklich eine Bewegung empfangen, die der seinigen schnurstracks zuwiderläuft. Fassen

*) Siehe oben Cap. VIII. dieses Buchs. Nr. III. 3.

wir Alles zusammen, so läßt sich schließen, daß unsere bemerkbaren Vorstellungen in einer graduellen Entwicklung (par dégrés) aus den Vorstellungen entstehen, die zu klein sind, um bemerkt zu werden. Urtheilt man anders, so kennt man in der That wenig die unermeßliche Feinheit der Dinge, die immer und überall ein wirklich Unendliches in sich schließen*)."

2. Die kleinen Vorstellungen als Bedingung des Mikrokosmus.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine durchdringen sich im Individuum. Hier nämlich kann das eine nur durch das andere dargestellt werden. Setzen wir das unendlich Große gleich dem Universum und das unendlich Kleine gleich der bewußtlosen Vorstellung, so leuchtet ein, daß in der menschlichen Seele das Universum nie ganz klar und deutlich, also entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich vorgestellt werden kann. Nur vermöge der bewußtlosen Vorstellung ist daher im Individuum das Ganze, das Unendliche, die Vorstellung der Welt gegenwärtig. Ohne das dunkle, unbewußte Seelenleben giebt es keinen Mikrokosmus. Ohne bewußtlose Vorstellungen, die das Ganze in sich schließen, giebt es im wahren Sinne des Worts keinen Weltzusammenhang, der jedes Wesen mit allen übrigen verbindet. Der Weltzusammenhang gleicht einem unendlich feinen, unendlich verschlungenen Gewebe, worin jeder Theil durch zahllose Fäden mit allen übrigen verknüpft ist. Keine menschliche Wissenschaft ist jemals im Stande, alle diese Fäden zu übersehen, jeden derselben zu unterscheiden und in seinem eigenthümlichen Laufe zu verfolgen. Und doch **sind** sie, doch entspringen und münden

*) Nouv. essais. Avant-propos. Op. phil. pg. 198.

in jedem Individuum zahllose Fäden, die es mit allen Dingen, alle Dinge mit ihm verbinden; doch ist jedes Individuum von Natur in ein solches unendlich feines, unendlich mannigfaltiges, nie ganz zu entwirrendes Gewebe verflochten. Wie in dem Mittelpunkte eines Kreises zahllose Radien zusammenlaufen, zahllose Centriwinkel (entweder factisch oder idealiter) enthalten sind, so schließt die menschliche Seele unendlich viele Beziehungen und Vorstellungen in sich. Jenen unsichtbaren Fäden im Gewebe der Welt entsprechen die bewußtlosen kleinen Vorstellungen in der Seele des Menschen. „Sie bilden," sagt Leibniz, „jenes unsagbare Etwas, die Empfindungsweise, die sinnlichen Vorstellungen, die im Ganzen klar, im Einzelnen verworren sind; die Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns ausübt, und die das Unendliche in sich schließen, nämlich das Band, das jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet*)."

3. Schlaf und Wachen. (Das Träumen.)

Unsere Erfahrung kennt keinen Lebenszustand, worin die vorstellende Kraft pausirt und der Geist aufhört, Vorstellungen zu bilden. Etwa den Schlaf? Auch das schlafende Leben hat seine Vorstellungen, indem es träumt, und wir träumen immer. Was man den traumlosen Schlaf nennt, das ist nichts, als der tiefe Schlaf, an dessen Träume wir uns nicht mehr er-

*) Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions, que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197.

innern, oder dessen Bilder wir nach dem Erwachen nicht mehr vorstellen. Aber wir haben jedesmal beim Erwachen das Gefühl, daß eine gewisse Zeit während des Schlafes verflossen ist, und dieses Gefühl wäre unmöglich, wenn wir nicht geträumt d. h. während des Schlafes Vorstellungen gehabt hätten. Denn wir messen allemal die Zeit nach den Vorstellungen, welche in ihr verfließen, so daß dieselbe Zeit uns lang oder kurz erscheint, je nachdem wir mehr oder weniger Vorstellungen während ihres Verlaufes gehabt haben. Wenn wir gar nicht träumten, so müßte uns die Zeit des Schlafes als keine erscheinen; da nun der verflossene Schlaf stets als eine gewisse verflossene Zeit erscheint, so beweist diese Erfahrung hinlänglich, daß wir immer träumen. Auch würden wir nicht mit Vorstellungen erwachen, wenn wir ohne alle Vorstellungen geschlafen hätten. Uebrigens begleitet auch den sogenannten traumlosen Schlaf immer eine schwache Empfindung der Außenwelt (sentiment de ce qui passe au dehors), und man erwacht um so eher, je mehr sich diese Empfindung regt, obwohl sie nicht immer stark genug ist, um das Erwachen zu verursachen. Darum muß man die Beständigkeit der Vorstellungen in unserer Seele nicht auf die Träume allein gründen, weil im Schlafe auch eine Vorstellung der Außenwelt stattfindet*).

4. Schlaf im Wachen.

Hier bemerkt Leibniz, daß sich das schlafende Leben, die bewußtlose, träumende Vorstellung der Außenwelt auch im wachen Zustande fortsetzt und mitten in unsern bewußten Handlungen gegenwärtig ist. Die bewußte Handlung nämlich, sei es in theo-

*) Vgl. Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 224, 25.



retischer oder praktischer Hinsicht, richtet sich immer auf einen bestimmten Gegenstand, dem sie ihre ganze Aufmerksamkeit widmet. Je lebendiger und wirksamer diese Aufmerksamkeit ist, um so mehr sammelt sich hier, wie in einem Brennpunkt, das Bewußtsein; um so ausschließlicher wird seine ganze Thätigkeit von jener Vorstellung eingenommen, und in solchen Zuständen höchster geistiger Anspannung verlieren wir, wie man zu sagen pflegt, Auge und Ohr für alle andern Dinge. Wir sehen und hören wohl, was uns umgiebt, aber undeutlich und wie im Traume. Die Eindrücke der Außenwelt nehmen uns nicht ein, sondern gehen unbemerkt an unserer Seele vorüber. Auf einen Punkt concentrirt, sind wir für alle andern zerstreut. Der Geist wacht in Rücksicht dieses einen Objects, und die Seele schläft in Rücksicht aller andern. Je lebhafter und angespannter dort die geistige Thätigkeit, um so bewußtloser sind die andern Vorstellungen, um so tiefer schläft gleichsam in dieser Region unsere Seele. Man erzählt von Archimedes, daß er die Einnahme von Syracus überhört habe, versenkt in mathematische Betrachtungen. Ein Geometer wurde bei Aufführung eines großen Tonwerks plötzlich von dem Anblicke einer Figur an der Decke des Saales überrascht, die ihm ein mathematisches Problem vorstellte, und vergaß darüber vollkommen das Tonwerk; er hörte nur noch Geräusch, aber nicht mehr Musik. Die Seele des Archimedes schlief gegenüber dem Kriegsgetümmel, das sie umtobte; sein Geist wachte in der Betrachtung der Cirkel; die Seele des Andern schlief in Rücksicht der Musik, während sein Geist in der geometrischen Aufgabe verweilte. Der so gefesselte und ausschließlich beschäftigte Geist zerstreut sich nach allen andern Richtungen. Und im Zustande der Zerstreuung handeln wir, wie im träumenden Schlafe, nach verworrenen Vorstellungen, denn wir wissen

nicht, was wir thun, was wir vorstellen. Wenn sich der Geist gar nicht mehr sammeln und auf einen bestimmten Punkt concentriren kann, so wird er völlig zerstreut, die Vorstellungen alle verwirren sich und werden bewußtlos. Dieser Zustand allseitiger Zerstreuung und völlig geschwächter Aufmerksamkeit bezeichnet immer den Uebergang von dem wachen Leben zum Schlafe. Die wachsende Zerstreuung ist das Einschlafen, die wachsende Aufmerksamkeit das Erwachen; so wie die wachsende Intensität der Vorstellungen das Bewußtwerden, die abnehmende das Bewußtloswerden war. „Wir haben immer," sagt Leibniz, „Objecte, die unser Auge und Ohr einnehmen und darum unsere Seele berühren, ohne daß wir sie beachten, weil unsere Aufmerksamkeit in andere Objecte versenkt ist, bis jene stark genug werden, um uns zu fesseln: sei es, daß sich ihre Wirksamkeit verdoppelt, oder sonst aus ändern Gründen. Das ist gleichsam ein partieller Schlaf, der sich nur auf gewisse Objecte bezieht (comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là). und dieser Schlaf wird allgemein, sobald unsere Aufmerksamkeit in Rücksicht aller Objecte insgesammt aufhört. Auch ist es ein Mittel, um einzuschlafen, daß man seine Aufmerksamkeit theilt, um sie zu schwächen*)."

5. Die Gewohnheit.

Während aus den bewußten Vorstellungen des hellen Geistes die Vernunfteinsicht folgt, worin alle Menschen übereinstimmen, so sind es die bewußtlosen Vorstellungen der dunklen Seele, welche dem Individuum das Gepräge der Eigenthümlichkeit mittheilen, worin sich jeder Einzelne von allen übrigen unterscheidet. Sie

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 225.

individualisiren den Menschen; sie bilden in seinem Seelenleben das Princip der Individuation. Jede einzelne kleine Vorstellung läßt in unserm Dasein ihre leise Spur zurück; diese Spur ist unvertilgbar und wirkt mit natürlicher Causalität fort, so daß ihre Wirkung nie mehr von unserm Lebensschauplatz verschwindet. Wie nun die Vorstellungskraft unaufhörlich wirkt, so reiht sich im continuirlichen Zusammenhange Wirkung an Wirkung, und aus diesen unendlich vielen kleinen Eindrücken folgt allmählich der lebendige Gesammtausdruck einer in ihrer Art einzigen Individualität. Die kleinen Vorstellungen sind gleichsam die bildnerischen, plastischen Seelenkräfte, welche unsere eigenthümliche Lebensform nach und nach auswirken, von denen jede einzelne die Lebensform in ihrer Weise detaillirt. Und dieser ganze Proceß der sich bildenden Seeleneigenthümlichkeit geschieht in geräuschloser Stille gleichsam im Hintergrunde des wachen, selbstbewußten Geistes. Ehe wir mit Bewußtsein denken, mit Absicht wollen, finden wir uns als eine schon bestimmte Individualität, worin die Geistesrichtungen angelegt und präformirt sind. Diese Individualität bildet die Quelle, woraus der Verstand seine Erkenntnisse, der Wille seine Absichten schöpft; sie macht den Stoff, welchen Verstand und Wille in die Potenz des Bewußtseins erheben. Was sich in unserer Seele heranbildet ohne deutliche Begriffe, ohne bewußte Absichten, das macht sich unwillkürlich. Darum sind es die kleinen Vorstellungen, aus deren Wirksamkeit unser gesammtes unwillkürliches Leben hervorgeht, worauf sich alle unsere unwillkürlichen Handlungen, unsere unwillkürlichen Zustände gründen. Der unwillkürliche Lebenszustand ist das Naturell und die Gewohnheit, die angebornen und die eingelebten Functionen. Jenes macht unsere erste, diese unsere zweite Natur aus. Worin besteht nämlich die Ge-

wohnheit, die ja zum größten Theil das menschliche Leben umfaßt? Offenbar darin, daß wir gewisse Eindrücke, gewisse Handlungen in unserm Leben so oft wiederholt haben, daß wir nicht mehr mit Bewußtsein darin gegenwärtig sind, daß sich ihre Vorstellungen durch die beständige Wiederholung bis zu einem Grade verkleinern, wo sie nicht mehr bemerkt werden. Gewohnte Eindrücke, gewohnte Handlungen sind solche, die in unsre Natur übergegangen sind und der Seele als habituelle Zustände und Fertigkeiten inwohnen. Sich an etwas gewöhnen, heißt so viel als die bewußte Vorstellung der Sache oder Handlung (durch Wiederholung) in eine bewußtlose, kleine Vorstellung verwandeln. Wenn man lesen lernt, so ist jeder einzelne Buchstabe eine bewußte, große Vorstellung, welche die volle Aufmerksamkeit des Lernenden in Anspruch nimmt. Wenn man lesen kann, so sind die einzelnen Buchstaben kleine, so kleine Vorstellungen geworden, daß man sie nicht mehr beachtet, wenigstens zu beachten nicht mehr nöthig hat. Das lesen Können ist mithin eine Gewohnheit oder Fertigkeit, die sich mechanisch ausübt, weil die vielen einzelnen dazu gehörigen Vorstellungen bis auf einen solchen kleinen Grad zurückgeführt sind, daß sie nur noch in das Reich der bewußtlosen Seele fallen. Und auf diese Weise erklären sich alle unsere Gewohnheiten und überhaupt jeder habituelle Lebenszustand. Man hat das menschliche Leben nur zu seinem geringsten Theile erklärt, wenn man die Gewohnheit nicht erklärt, nicht aus der Natur der Seele abgeleitet hat. Die Macht der Gewohnheit gründet sich allein auf die Macht der bewußtlosen oder kleinen Vorstellungen. In der Entdeckung und fruchtbaren Anwendung dieses Begriffs besteht die vorzügliche Bedeutung der leibnizischen Psychologie. Auf die kleinen Vorstellungen gründet sich das bewußtlose, unwillkürliche Seelenleben in allen seinen Erscheinun-

gen; daraus entwickelt sich die bewußte Geistesthätigkeit. In den angebornen Ideen, welche zuerst kleine (unbewußte) Vorstellungen sind, liegen die logischen Bedingungen der Erkenntniß und die Antriebe der moralischen Willensrichtung. Alle deutlichen Vorstellungen waren vorher dunkle. Das Bewußtsein erzeugt nicht völlig neue Ideen, sondern durchdringt und beleuchtet nur die in der Seele gegebenen. Eben so wenig gebiert der Wille rein aus sich heraus Vorsatz und Absicht seiner Handlungen, sondern er ergreift stets den hervorstechenden, überwiegenden Antrieb. Die deutliche Willensabsicht ist allemal der am meisten intensive, entwickelte, darum ins Bewußtsein getretene Trieb. Wie nun jeder Trieb oder Instinct einen unwillkürlichen Seelenact bildet, so giebt es im menschlichen Willen keine bloße Willkür, in der menschlichen Seele keine leere Selbstbestimmung oder keine Freiheit, die gleich ist der reinen Willkür. Aus der Natur der menschlichen Seele und näher aus den kleinen Vorstellungen ergiebt sich mithin der eigenthümliche, eingeschränkte Freiheitsbegriff, welcher der leibnizischen Sittenlehre zu Grunde liegt. Es wird sich zeigen, daß dieser Freiheitsbegriff, wie früher die leibnizische Erkenntnißtheorie, die Mitte und den Uebergang bildet zwischen Spinoza und Kant, zwischen der dogmatischen und kritischen, der rein naturalistischen und der rein moralistischen Philosophie. „Alle Eindrücke," sagt Leibniz in den neuen Versuchen, „haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen sind nicht immer bemerkbar; daß ich mich lieber dahin als dorthin wende, geschieht sehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (par un enchaînement de petites impressions), deren ich mir nicht bewußt bin, und die mir diese Bewegung weniger annehmlich als jene machen. Alle unsre unwillkürlichen Handlungen resultiren aus dem Zusammenwirken kleiner Vorstellungen,

und eben daher kommen auch unsre Gewohnheiten und Leidenschaften, die oft einen so großen Einfluß auf unsere Vorsätze ausüben. Denn alle diese habituellen Zustände entstehen nach und nach, folglich würde man ohne die kleinen Vorstellungen niemals zu solchen bestimmten Dispositionen gelangen. Ich habe bereits bemerkt: wer diese Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Physik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede stellen; solche Idioten giebt es auch unter den Moralisten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirksamkeit der kleinen Vorstellungen übersehen, die allemal nach der einen oder andern Seite unsere Neigungen entscheiden. Darum bilden sich diese Leute ein, es gebe in den moralischen Handlungen eine völlige Indifferenz, wie etwa beim Esel des Buridan, der mitten zwischen zwei Wiesen steht. Darüber werden wir später des Weitern reden. Ich behaupte indessen: daß die kleinen Vorstellungen den Willen geneigt machen, ohne ihn zu nöthigen (ces impressions font pencher sans nécessiter)*)."

*) Nouv. essais. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 225.

Elftes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes: Aesthetik und Logik.

I.

Die dunkle Vorstellung der Harmonie.

1. Die ästhetische Vorstellung.

Was von allen Vorstellungen in unserer Seele gilt, daß sie allmählich sich entwickeln, aufklären und von der völligen Bewußtlosigkeit zur deutlichen Einsicht einen Zustand des dunklen Bewußtseins durchwandern, das gilt natürlich auch von den höchsten Vorstellungen. Auch diese werden in ihrem Entwicklungsgange der menschlichen Seele erscheinen müssen in dem magischen Zwielichte jenes dunklen Bewußtseins, welches die Mitte bildet zwischen dem bewußtlosen Sinnenschlaf und der deutlichen Verstandesbetrachtung. Die höchsten Vorstellungen gehen auf den höchsten Ausdruck der Dinge, auf deren Form, Ordnung, Harmonie. Wenn die Vorstellung der Form und Harmonie vollkommen entwickelt und aufgeklärt ist, so bildet sie das System der Wissenschaft und Philosophie. Ist der Formbegriff noch gar nicht in unserer Seele aufgegangen und in den Horizont des Bewußtseins eingetreten, so leben wir noch im Zustande der rohen

Begierde und des gemeinen Sinnengenusses. Zwischen diesem noch ganz verhüllten und jenem schon völlig entwickelten Zustande giebt es einen helldunkeln Uebergangspunkt, ein clair-obscur, worin dem Geiste die reinen Formen wahrnehmbar werden. Hier bildet sich in der menschlichen Seele eine dunkle Perception der harmonischen Ordnung, ein Formgefühl, welches von der bloß sinnlichen Vorstellung eben so sehr als von der rein logischen unterschieden werden muß. Denn die sinnliche Vorstellung beschränkt sich auf den körperlichen Eindruck, die logische verlangt die deutliche Einsicht des Gegenstandes. Nun giebt es eine Formbetrachtung der Dinge und einen Formgenuß, wozu sich der Sinneseindruck niemals erhebt, und die sich durch die logische Zergliederung in die wissenschaftliche Deutlichkeit der Theilvorstellungen auflöst. Diese Formbetrachtung ist die ästhetische Vorstellung; dieser Formgenuß das ästhetische Vergnügen.

„Die Musik," sagt Leibniz, „entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmonischen Zahlenverhältnissen, ihr Genuß in einem bewußtlosen, unwillkürlichen Zählen besteht. Und von derselben Art sind die Genüsse, welche das Auge in der Betrachtung der harmonischen Körperverhältnisse (dans les proportions) findet*)." Es wäre ein Unrecht am Geiste der leibnizischen Philosophie, wenn wir diese Bemerkungen nur von ihrer mangelhaften Seite verstehen wollten, wonach die ästhetische Vorstellung wie eine bewußtlose, dunkle Mathematik erscheinen würde. Ist die dunkle Vorstellung der mathematischen Harmonie und Form ästhetisch, so muß offenbar dasselbe von der dunklen Vorstellung oder dem Gefühle jeder Harmonie, jeder Form gelten. Und Leibniz ist weit entfernt, die Harmonie und

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 17. Op. phil. pg. 718.

Ordnung in den Dingen nur mathematisch zu erklären. Also ist die ästhetische Vorstellung mehr als dunkle Mathematik, und die Tragweite der obigen Sätze muß auf das gesammte Reich der Formen in Natur und Kunst bezogen werden.

2. Leibniz und Baumgarten.

Auch durchdringt kraft ihrer Principien die leibnizische Philosophie die Elemente, die sich in jeder ästhetischen Vorstellung vereinigt finden, und sie begreift deren Verknüpfung, deren natürliche Synthese. Darum muß sie nothwendig die ästhetische Vorstellung, das Schönheitsgefühl in der menschlichen Seele entdecken, und obwohl sie diese Entdeckung nur vorübergehend berührt, nur mit wenigem angedeutet hat, so zählen diese Andeutungen unter ihre fruchtbarsten Ideen. Sie erkennt auf der einen Seite in den Dingen und in der Weltordnung die formgebende, zweckthätige Kraft und die harmonische Ordnung, deren Vorstellung in jedem Wesen gegenwärtig ist und in der menschlichen Seele bis zur Vernunfteinsicht fortschreitet. Auf der andern Seite erkennt sie in der menschlichen Seele die Entwicklung der vorstellenden Kraft und in dieser Entwicklung den Moment der dunklen, fühlenden Vorstellung. Also muß hier eine dunkle Perception, ein Gefühl der Form und harmonischen Ordnung stattfinden, und eben dieses Gefühl ist die ästhetische Vorstellung. Sie verknüpft in einem Acte die objective Form mit dem subjectiven Gefühle. Diese Verknüpfung ist eine natürliche Synthese, weil die Formvorstellung, indem sie sich entwickelt, nothwendig auch durch die Stufe des dunklen, fühlenden Seelenlebens hindurchgeht. Aesthetisch ist die empfundene Form. Schön ist die empfundene (gefühlte, dunkel percipirte) Harmonie; häßlich die empfundene Unform, die gefühlte Disharmonie. Dieser Schönheitsbe-

griff, welchen die leibnizische Philosophie deutlich anlegt, wird der Keim zur spätern Aesthetik. So findet sich der Ansatz und die erste Grundlage für die Wissenschaft des Schönen schon in Leibniz, und man darf daher nicht ohne weiteres behaupten, daß erst in der wolfischen Schule Alexander Baumgarten die neuere Aesthetik begründet habe. Bekanntlich erklärte dieser das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die leibnizische Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie; denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt, und Harmonie ist vollendete oder vollkommene Form. Gefühlte (dunkel percipirte) Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der leibnizische Begriff an Tiefe und Reichthum die baumgarten'sche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr, als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr, als sinnliche Wahrnehmung. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element (die Erscheinung) ausmacht. Die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand, worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen, und diesem Geheimnisse kommt Leibniz mit dem Begriffe der dunklen Vorstellung weit näher, als Baumgarten mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. Um die ästhetische Vorstellung zu gewinnen, verknüpft Baumgarten das niedere Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibniz die dunkel vorstellende Seele mit dem Formbegriff. Bei dem Ersten werden die Gegensätze des Natürlichen und Idealen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen aneinander gerückt; bei dem Andern werden diese Gegensätze wahrhaft vereinigt. Mit einem Worte: die leibnizische Formel trifft nicht bloß den Begriff, sondern zugleich die Quelle des Schönen, in-

dem sie seinen psychologischen Factor, die im Schönen thätige Seelenkraft, darthut oder doch andeutet. Jedes wahre Gedicht, sagt irgendwo Göthe, müsse dunkel sein. Er meinte damit die geheimnißvolle Schöpfungskraft, den unwiderstehlichen Zauber, der jedem ächten poetischen Werke, jeder ächten ästhetischen Vorstellung inwohnt. Auf eben dieses Dunkle, Verborgene, ich will sagen Irrationale in der ästhetischen Gemüthsstimmung deuten die leibnizischen Sätze. Sie wollen mit unverkennbarer Absicht die ästhetische Vorstellung psychologisch erklären und bilden in dieser Hinsicht weit mehr als Baumgartens Theorie den Ausgangspunkt für die Schönheitsbegriffe der Aufklärung.

3. Leibniz und Kant.

Diese psychologische Erklärung des Schönen nimmt schon die Richtung auf die kritische Lehre, und sie hätte nur der Ausführung bedurft, um Leibniz auch in der Aesthetik als den deutlich bezeichneten Vorgänger Kants erscheinen zu lassen. Ist nämlich das Aesthetische, wie sich Leibniz ausdrückt, eine dunkle Perception, so ist es eine Gemüthsstimmung, und zwar als Perception der Harmonie eine solche Gemüthsstimmung, worin nichts als die Vorstellung der Harmonie wirksam und gegenwärtig ist. Mithin besteht das Aesthetische auch nach Leibniz in einer harmonischen Gemüthsstimmung, in dem Gefühle der Lust oder Unlust, und da Stimmungen oder Gefühle niemals durch Begriffe ausgedrückt werden können, so durfte Leibniz so gut als Kant von dem Schönen sagen, daß es ohne Begriff gefalle. Aber der Unterschied zwischen beiden liegt in der Art, wie sie das Verhältniß zwischen der ästhetischen und logischen Erkenntniß oder zwischen dem Schönen und Wahren auffassen. Bei Beiden besteht das Aesthetische in der gefühlten Zweckmäßigkeit oder Harmonie: aber bei Kant bildet dieses

Gefühl eine innerhalb ihrer Grenzen unabhängige Gemüthsverfassung, die vom Verstande und dessen logischen Begriffen niemals angegriffen und aufgelöst werden kann; während bei Leibniz die ästhetische Vorstellung als eine Vorstufe der logischen gelten muß, wie die dunkle Vorstellung als eine Vorstufe der deutlichen. Was im Aesthetischen dunkel ist, das läßt sich bei Kant nie aufklären, sondern nur fühlen; das ist bei Leibniz ein noch nicht aufgeklärter, wohl aber aufzuklärender Begriff. Dort ist das Aesthetische ein reines Gefühl; hier ist dieses Gefühl eine noch nicht völlig entwickelte und bewußte Vorstellung, ein noch nicht vollkommen ausgebildeter und deutlicher Begriff. Zwischen Gefühl und Verstand liegt bei Kant die Verschiedenheit in der Natur der Vermögen: es ist eine andere Seelenkraft, welche die Gesetze der Erscheinungen denkt, eine andere, welche die Formen der Erscheinungen fühlt, (die logische und ästhetische Urtheilskraft sind verschiedene Seelenvermögen); bei Leibniz dagegen ist jene Verschiedenheit graduell: es ist dieselbe eine Seelenkraft, welche immer vorstellt, immer denkt und von Grad zu Grad aus dem bewußtlosen Zustande durch das dunke Bewußtsein und die ästhetische Vorstellung zur deutlichen Erkenntniß fortschreitet*)."

*) Diese leibnizische Erklärung der ästhetischen Vorstellung finden wir am richtigsten ausgeführt in M. Mendelsohns Briefen über die Empfindungen, die sich zunächst an Baumgartens Aesthetik anschließen. Mendelssohn entdeckt das ästhetische Vergnügen in der Mittte zwischen der völlig dunkeln und der völlig deutlichen Vorstellung: in einem Formgefühl, welches vernichtet wird, sobald man den Gegenstand genauer analysirt und verdeutlicht. Darum will er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterschieden wissen. Die Vollkommenheit der Dinge besteht in dem vernünftigen, inneren Zusammenhange der Theile d. h. in der Gesetzmäßigkeit, die Schönheit in der gefälligen äußern Verknüpfung d. h. in der Form. Jene ist die Uebereinstimmung, diese

II.

Die deutliche Vorstellung der Harmonie.

1. Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

Daß die Möglichkeit der Erkenntniß gewisse ursprüngliche oder angeborne Ideen in uns voraussetzt, sei bewiesen. Welches sind diese angebornen Ideen? Jede Erkenntniß ist ein Satz oder ein Urtheil; in einem wirklichen Erkenntnißurtheile muß das Prädicat eine nothwendige und wesentliche Bestimmung sein, welche der objectiven Natur des Dinges selbst zukommt. Allgemeine und nothwendige Erkenntnisse sind Wahrheiten, und hier unterscheiden sich deutlich zwei Classen von Wahrheiten nach dem Umfange der Dinge, den sie beschreiben.

Begreift nämlich die Wahrheit alle möglichen oder denkbaren Dinge in sich, so ist sie eine reine Vernunftwahrheit; geht sie dagegen nur auf die wirklichen, in der Natur gegebenen Dinge, so ist sie eine Natur- oder Erfahrungswahrheit, denn die natürliche oder wirkliche Existenz der Dinge erscheint uns zunächst als eine Thatsache der Erfahrung. Mithin bestehen alle unsre Erkenntnisse entweder in Vernunft- oder in Erfahrungswahrheiten *). Die Vernunftwahrheiten gründen sich auf das Princip der Möglichkeit (Denkbarkeit); die Erfahrungswahrheiten auf das der Wirklichkeit (Thatsächlichkeit). Unter dem Principe der Möglichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der allein irgend etwas existiren oder gedacht werden kann: was dieser Bedingung ent-

---

die Einheit des Mannigfaltigen. (Mendelssohns sämmtl. Werke. Bd. II. Brief 1—6).

*) Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Monad. Nr. 33. Op. phil. pg. 707.

spricht, ist möglich; was ihr widerspricht, schlechthin unmöglich; unter dem Principe der Wirklichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der die Dinge thatsächlich existiren. Die oberste Vernunftwahrheit erklärt das Prädicat aller denkbaren Objecte; die oberste Erfahrungswahrheit erklärt das Prädicat aller wirklichen (im Reiche der Natur und Erfahrung gegebenen) Dinge. Diese obersten Sätze mögen **Grundsätze** oder Axiome heißen. Auf das erste Axiom gründen sich die reinen Vernunftwissenschaften, auf das andere die Erfahrungswissenschaften. Welches sind diese beiden Axiome? Oder, was dasselbe bedeutet, welches sind die Prädicate, die ohne Ausnahme allen denkbaren und allen wirklichen Dingen beigelegt werden müssen? Allgemeine Prädicate sind Kategorien, welche die Erkenntniß und die Erfahrung ermöglichen und darum beiden vorangehen, also unserm Geiste a priori gegeben oder angeboren sind.

Nun gilt der schon früher erklärte Grundsatz, daß unserm Geiste nichts eingeboren ist, außer er sich selbst. Er selbst bildet aber nicht eine leere Tafel, sondern ein Wesen voller Kraft, dem gewisse ewige Eigenschaften inwohnen. Was in ihm gegeben ist, das müssen wir offenbar auch mit ihm vorstellen. Unmittelbar in der Vorstellung unsres Selbstes liegt die Vorstellung jener ewigen Eigenschaften oder Attribute, die von jeder geistigen Substanz und von jedem Analogon derselben gelten. Also schließt die ursprüngliche Vorstellung unsres Selbstes nothwendig und unmittelbar die allgemeinen Begriffe oder Kategorien in sich: das sind die angebornen Ideen, die in der Form von Urtheilen die Grundsätze aller unserer Erkenntnisse ausmachen. Wie nun unsre Selbstvorstellung zur Reflexion und Deutlichkeit gelangt, so erhellen sich damit zugleich jene ursprünglichen Ideen und werden aus dunklen Begriffen bewußte Principien. „So schließt

die Seele in sich das Sein, die Substanz, die Einheit, die Identität, die Kraft oder Causalität, die Vorstellung, das Denken und eine Menge anderer Begriffe, welche die Sinne uns niemals verleihen würden*)."

Diese Kategorien lassen sich auf zwei Grundbestimmungen zurückführen. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden Attribute jedes Wesens ausmachen, so bilden bei Leibniz thätige und leidende Kraft (Form und Materie) die Attribute jeder wirklichen Substanz. Vermöge der thätigen Kraft ist jedes Wesen eine ewige, sich selbst gleiche Einheit, eine unzerstörbare, mit sich einstimmige Individualität. Vermöge der leidenden Kraft ist es ein beschränktes Ding unter andern gleichfalls beschränkten. Die thätige Kraft bewirkt, daß jedes Wesen mit sich selbst übereinstimmt; die leidende, daß es mit den andern Dingen außer ihm übereinstimmt, oder, was dasselbe heißt, daß es ein wohlbegründetes Glied bildet in dem Zusammenhange des Ganzen. Darin, daß etwas mit sich selbst übereinstimmt, besteht seine ideale (mögliche, denkbare) Existenz; daß es mit den Dingen außer ihm d. h. mit den Thatsachen der Natur übereinstimmt, darin besteht seine reale (wirkliche, bedingte) Existenz. Alles ideale (denkbare) Dasein steht unter logischen, alles reale (factische) Dasein unter physikalischen Bedingungen. Nun gilt von allen Objecten der Erkenntniß, daß sie entweder wirklich sind oder sein können, daß sie entweder nur möglich oder auch wirklich sind. Es giebt ein Prädicat, welches ohne Ausnahme von allen möglichen Dingen, und eines, welches ohne Ausnahme von allen wirklichen Dingen ausgesagt werden muß. Wie nun diese beiden Aussagen das gesammte Reich des Erkennbaren umfassen, so ermöglichen sie die Erkenntniß und bilden deren oberste Grundsätze.

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 223.

Von allen möglichen Dingen nämlich gilt, daß sie mit sich selbst übereinstimmen: das Prädicat und der Satz der Identität. Von allen wirklichen Dingen gilt, daß sie mit den Bedingungen der Natur übereinstimmen und aus denselben erklärt werden müssen: das Prädicat und der Satz der Causalität. Diese beiden Sätze sind daher die Axiome aller unsrer Erkenntnisse. Das Princip der Identität bildet die oberste Vernunftwahrheit, gleichsam die Formel der reinen Vernunfterkenntnisse. Das Princip der Causalität bildet den Grund aller Erfahrungswahrheiten. Jenes ist der oberste metaphysische, dieses der oberste physikalische Grundsatz. Und die beiden Axiome verhalten sich zu einander genau so, wie die Metaphysik zur Physik. Nicht Alles, das im metaphysischen Sinne möglich erscheint, ist im physikalischen Sinne wirklich; wohl aber muß umgekehrt Alles metaphysisch möglich sein, das in der Natur der Dinge existirt. Nicht alles logisch Denkbare ist ein Object der Erfahrung, wohl aber ist jedes Object der Erfahrung auch logisch denkbar. Der Satz der Identität gilt mithin ohne Ausnahme von allen Dingen; der Satz der Causalität gilt ohne Ausnahme nur von den Thatsachen der Wirklichkeit. Aus dem ersten fließt alle formale Erkenntniß, aus dem andern alle reale. Die formale Erkenntniß besteht darin, daß die Begriffe der Dinge erklärt und deutlich gemacht, die reale Erkenntniß darin, daß die Thatsachen der Dinge begründet und aus ihren natürlichen Bedingungen (d. h. aus dem factischen Zusammenhange mit den andern) abgeleitet werden.

2. Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten.

Das erste Axiom erklärt: jedes Ding muß mit sich selbst übereinstimmen, es ist nur sich selbst gleich. So gefaßt bildet

es den Satz der Identität. Daraus folgt unmittelbar, daß kein Ding sich widersprechen darf; daß ihm niemals Merkmale zukommen, die sich gegenseitig aufheben. A ist gleich A. Es ist unmöglich, daß A zugleich auch nicht A sein kann. So gefaßt bildet das Axiom den Satz des Widerspruchs (principe de la contradiction), der offenbar mit dem Satze der Identität zusammenfällt, indem er das (contradictorische) Gegentheil von dem verneint, was jener behauptet. Endlich, wenn jedes Ding nur sich selbst gleich ist, so muß es von allen übrigen verschieden sein und also davon unterschieden werden. Es giebt auf der Welt nicht zwei gleiche (nicht zu unterscheidende) Dinge. So gefaßt bildet der Satz der Identität den der Verschiedenheit (principium indiscernibilium).

Wird der Satz der Identität, wie es gewöhlich geschieht, durch die Formel A = A erklärt, so erscheint er als eine leere Wiederholung, und es ist unbegreiflich, wie eine solche nichtssagende Tautologie von Leibniz zum obersten Denkgesetze erhoben und von den folgenden Philosophen Wolf, Reimarus und Andern an die Spitze der Ontologie und Logik gestellt werden konnte. Denn die Denklehre, welche hier unter dem Namen der formalen Logik ausgebildet wird, entspringt unmittelbar aus jenem Axiom oder will sich wenigstens aus ihm allein ableiten. Diese fruchtbare Bedeutung erhellt in der That aus dem richtig verstandenen Satze. Er will erklären, daß jedes Ding, indem es sich selbst gleich ist, auch gleich sei allen ihm inwohnenden Merkmalen; daß mithin alle Urtheile durch sich selbst wahr und einleuchtend sind, deren Prädicat im Begriff des Subjectes enthalten ist. Wenn man ein Ding durch seine Eigenschaften, einen Begriff durch seine Merkmale bestimmt, so wird in solchen Prädicaten das Subject nicht müßig wiederholt, sondern wirklich auseinan-

dergesetzt und erläutert. Wenn daher der Satz der Identität erklärt, daß jedes Ding sich selbst gleich sei, so liegt darin die weitere Aufgabe, daß es seinen Merkmalen gleichgesetzt werden solle. Alle Urtheile, welche diese Gleichung vollziehen, denken nach dem Gesetze der Identität. Weil hier das Prädicat allemal in dem Wesen des Subjectes enthalten und insofern mit demselben eins ist, darum nennen wir solche Urtheile identisch. Weil hier das Prädicat allemal aus dem Begriffe des Subjectes geschöpft und der letztere deßhalb auseinandergesetzt und gleichsam in seine Theile aufgelöst werden muß, darum heißen die identischen Urtheile analytisch. Alle identischen oder analytischen Urtheile gründen sich mithin auf den Satz der Identität, und wir nennen sie Vernunftwahrheiten, weil sie so klar sind, als der Satz A = A. Nun gelten alle rein logischen und alle rein mathematischen Urtheile in diesem Sinn für identisch oder analytisch. Denn die rein logischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Begriffe: sie setzen den Begriff gleich seinen Merkmalen. Die mathematischen Urtheile bestehen in der Erläuterung oder Analyse der Größen: sie setzen die Größe gleich ihren Theilen. Unter diesem Gesichtspunkte darf mithin der Satz der Identität oder Einstimmigkeit als das oberste Denkgesetz sowohl für die Logik als die Mathematik gelten. Denn die Frage, ob Logik und Mathematik in ihren Urtheilen nur analytisch verfahren, kann nicht hier, sondern erst innerhalb der kritischen Philosophie untersucht werden.

Um jedes Mißverständniß zu vermeiden, so unterscheide man wohl zwischen der Methode der Wissenschaft und dem Charakter ihrer Urtheile. Die Urtheile der Mathematik gelten bei Leibniz für analytisch, die Methode der Mathematik für synthetisch, weil sie von den allgemeinen Sätzen zu den besondern fortschreitet. Umgekehrt gelten die Erfahrungsurtheile für synthetisch, weil sie

die Naturerscheinungen nach dem Gesetze der Causalität erklären d. h. mit andern Naturerscheinungen verknüpfen; die Methode der Erfahrung dagegen für analytisch (inductiv), weil sie vom Einzelnen fortschreitet zum Allgemeinen.

Wir sind es Leibniz schuldig, sein oberstes Denkgesetz gegen die Angriffe und Mißverständnisse zu schützen, die seit Hegel und der von ihm begründeten Logik Sitte geworden sind. Man hat gesagt, der Satz des Widerspruchs erlaube nur das einzige Urtheil A = A, und wie dieses Urtheil augenscheinlich leer und nichtssagend sei, so rücke man eben mit jenem Denkgesetze nicht von der Stelle. Das ist falsch. Man darf nach dem Denkgesetze der Identität auch urtheilen: A = a, b, c, d, e . . . , d. h. A ist gleich der Reihe aller seiner Merkmale. Jedes Glied dieser Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verschiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität abhängen. Auch dürfen wir in Leibniz' Geiste nicht unbedingt einräumen, was man unbedingt eingeworfen hat, daß sich das Denkgesetz der Identität mit dem Entwicklungsproceß der Dinge nicht vertrage. Leibniz wenigstens hat beide gleichmäßig behauptet, und er muß nothwendig den Satz der Identität in einem Verstande gedacht haben, welchem der Begriff der Entwicklung nicht zuwiderläuft. Jedes Ding entwickelt, was in ihm liegt. Von dieser Wahrheit ist Leibniz so sehr überzeugt, daß sie den Mittelpunkt seiner Philosophie ausmacht. Aber jedes Ding entwickelt auch nur, was in ihm liegt: es entwickelt nur sich selbst, und insofern vollzieht jeder Entwicklungsproceß ein analytisches Urtheil, welches mit dem Satze A = A übereinstimmt. Der Widerspruch mithin, welchen Leibniz durch sein Denkgesetz für unmöglich erklärt, ist nicht der naturgemäße, der in jeder Entwicklung, jeder Bewegung, jedem Werden vorkommt, son-

dern der naturwidrige, der sich nirgends findet. Jedes Ding kann nur sein und werden, wozu es die Natur angelegt hat; es kann niemals etwas sein oder werden, das seinem Wesen, seiner ursprünglichen Kraft und Naturbestimmung widerspricht. Dieses ist der Widerspruch, gegen den allein der leibnizische Satz der Identität gerichtet sein will. Er leugnet, um an frühere Begriffe zu erinnern, nicht die Metamorphose, sondern die Metempsychose in den Dingen, wonach ein Individuum in die Natur eines andern übergehen kann.

3. Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Wo es sich nun nicht um die Begriffe der Logik und Mathematik, sondern um wirkliche Dinge und Thatsachen handelt, da genügt zur Erkenntniß derselben nicht bloß das Denkgesetz der Identität. Naturerscheinungen wollen nicht bloß erläutert, sondern begründet oder aus andern Naturerscheinungen abgeleitet werden. Eine Thatsache der Natur erklären, heißt so viel als die Bedingungen darthun, unter denen sie stattfindet. Wie nun jede Naturerscheinung ins Unendliche bedingt ist, so verlangt ihre schließliche Erklärung einen letzten zureichenden Grund. Die physikalische Begründung der Dinge geht von Ursache zu Ursache und zielt mithin auf eine Endursache. Wenn das erste Denkgesetz von allen möglichen Dingen erklärt, daß jedes mit sich selbst identisch oder gleich seinen Merkmalen sein müsse, so erklärt das zweite von allen wirklichen Dingen, daß jedes seinen Grund und zwar seinen letzten Grund habe. Das ist der Satz des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Welches ist der letzte, wirklich zureichende Grund? Offenbar niemals eine einzelne Naturerscheinung, die, selbst be-

dingt, wiederum auf andere Naturerscheinungen als ihre Erklärungsgründe hinweist; also kann die letzte Ursache der Dinge überhaupt nicht im Reiche der Natur, sondern nur außerhalb derselben in einer übernatürlichen Macht angetroffen werden. Hier ist der Punkt, wo die Theologie die Physik ergänzt und der Gottesbegriff als letzte, unübersteigliche Ursache den natürlichen Causalnexus abschließt. Der Satz des zureichenden Grundes weist mithin unwillkürlich auf den Gottesbegriff, und dieser ist mit jenem Axiome zugleich der menschlichen Seele eingeboren. In der Idee der Causalität überhaupt liegt nothwendig die Idee der absoluten Causalität eingeschlossen. Das Reich der relativen Ursachen ist die Natur, die absolute Ursache ist Gott. Und dies ist der Weg, auf welchem die leibnizische Philosophie zur Gottesidee gelangt: sie folgert die Theologie aus der deutlichen Erkenntniß der Natur, d. h. sie beweist das Dasein Gottes aus physikalischen Gründen. An die Stelle des ontologischen Beweises setzt sie den kosmologischen. Während bei Descartes der Naturbegriff durch den Gottesbegriff unterstützt und vermittelt wird, so ist es bei Leibniz vielmehr die Physik und Pneumatik, welche die Theologie begründen. Die Kosmologie wird hier durch die Theologie vollendet. Nur so ist der Begriff der natürlichen Theologie zu verstehen: das Wesen Gottes wird aus der Natur erkannt und durch die Natur offenbart*).

Das Axiom der Causalität führt bei Leibniz nicht umsonst den Namen des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund ist die Endursache der Erscheinungen, und diese ist allemal eine zweckthätige. Darum bedeutet die ratio sufficiens zugleich causa efficiens und causa finalis, und der darauf bezüg-

*) Vgl. unten Cap. XVI dieses Buchs. Beweise vom Dasein Gottes.

liche Satz bildet die gemeinsame Formel für das Princip der Causalität und Teleologie*). Hierbei müssen wir die Grenzen zwischen Physik und Theologie wohl in Acht nehmen, um nicht zu früh einer scholastischen Naturerklärung den Weg in die leibnizische Philosophie zu öffnen. Denn die letztere ist nicht gemeint, der Theologie eine ungebührliche Herrschaft über die Physik einzuräumen. Die Endursache, welche in der höchsten Form den Gottesbegriff selbst ausmacht, will der Naturwissenschaft die Mittelursachen, die Erklärung per causas efficientes, weder ersparen noch verkürzen: die Physik soll durch die Theologie nicht beeinträchtigt, sondern nur ergänzt werden, und die Theologie tritt erst dann in ihre Rechte, wenn zur Erklärung der Natur alle Mittel der Physik nicht mehr zureichen. Sie fängt da an, wo die Physik aufhört.

Wenn sich nun auf den Satz der Causalität alle Erfahrungswahrheiten gründen: wie verhält sich dieses Princip aller Erfahrung zu der Erfahrung selbst? Das Material oder der Stoff aller unserer Erfahrungen besteht in den Thatsachen der Natur und Wirklichkeit. Damit aber aus diesem Stoff wirkliche Erfahrung und Wissenschaft hervorgehe, müssen die Thatsachen beurtheilt und verknüpft werden. Sie werden verknüpft durch den Begriff der Causalität, und dieser Begriff wird mithin nicht durch die Erfahrung gemacht, sondern er selbst macht vielmehr die Erfahrung. Der Causalitätsbegriff ist ein Princip, welches aller Erfahrung vorangeht und unserm Geiste ursprünglich inwohnt. Die Erfahrung selbst ist die Thätigkeit jenes Begriffs und verhält sich zu ihm, wie die Function zum Organ. In allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir nach jenem Princip,

*) Siehe oben Cap. III. und IV. dieses Buchs. S. 371 flgd. S. 398 flgd.

urtheilen wir nach jenem Gesetze. Durch das Princip der Causalität werden die Thatsachen der Natur gedacht, Erfahrungsurtheile vollzogen, Erfahrungswahrheiten gebildet. Bezeichnen wir die Summe jener Thatsachen mit dem Worte Natur, die Summe jener Erfahrungswahrheiten mit dem Worte Naturwissenschaft: so leuchtet ein, daß nach Leibniz die Naturwissenschaft nur möglich ist durch dieses dem Geiste eingeborne Axiom der Causalität. Erfahrungen machen auch die Thiere vermöge der sinnlichen Wahrnehmung. Aber die thierischen Erfahrungen werden nicht Wahrheiten und wissenschaftliche Urtheile, weil sie die sinnlichen Eindrücke nur durch Gewohnheit und Gedächtniß verknüpfen, nicht aber durch das Vernunftgesetz der Causalität. Wie bei Kant die Naturwissenschaft oder Erfahrung eine Function der ursprünglichen Verstandesbegriffe (Kategorien) ist, so bildet sie bei Leibniz eine Function dieser angebornen Idee der Causalität. So weit geht Leibniz dem Geiste der kritischen Philosophie entgegen. Dieß sind seine wörtlichen Erklärungen über die Principien unserer Erkenntniß: „unsere Schlüsse gründen sich auf zwei große Grundsätze: auf den Satz des Widerspruchs, kraft dessen wir urtheilen, daß Alles falsch sei, das sich widerspricht, und Alles wahr, das dem Falschen zuwiderläuft; und auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft dessen wir urtheilen, daß keine Thatsache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaftig sei ohne einen zureichenden Grund, warum sich die Sache so und nicht anders verhalte, obschon uns sehr oft diese Gründe nicht bekannt sind. So giebt es auch zwei Classen von Wahrheiten: rationale und factische; die rationalen sind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich; die factischen sind zufällig (contingentes) und ihr Gegentheil möglich. Ist die Wahrheit nothwendig, so kann man den Grund durch Analyse fin-

den, indem man die gegebenen Wahrheiten und Begriffe auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt. So führen die Mathematiker ihre Lehrsätze auf Definitionen, Axiome, Postulate zurück." „Aber auch in den factischen Wahrheiten muß sich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Universum erfüllen; oder die Auflösung in Particulargründe würde sich bei der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge, bei der endlosen Theilung der Körper, in ein grenzenloses Detail verlieren. So haben sich eine zahllose Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen zu der bewirkenden Ursache dieser Schrift, womit ich eben beschäftigt bin, und ebenso haben sich in meiner Seele eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Dispositionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen, um die Absicht oder die Endursache (cause finale) eben dieser Schrift auszumachen. Da nun dieses ganze Detail immer wieder auf andere, frühere Gründe zurückweist, die eben so zufällig sind und noch mehr ins Einzelne führen (denn jeder davon bedarf zu seiner Begründung einer ähnlichen Analyse), so kommt man nicht ans Ziel, und man muß den zureichenden oder letzten Grund außerhalb dieser Reihenfolge der Dinge, außerhalb dieses endlosen Details zufälliger Erscheinungen aufsuchen. Darum muß der letzte Grund in einem nothwendigen Wesen bestehen, aus dem, als seinem Urquell, der Strom der Dinge entspringt; und eben dieses Wesen nennen wir Gott*)."

Diese beiden Sätze der Identität und des zureichenden Grundes sind die Principien zur Erkenntniß der Weltordnung, wie sie dem Geiste der leibnizischen Philosophie einleuchtet. Um eine

*) Vgl. Monadol. Nr. 31—38. Op. phil. pg. 707, 708.

Welt zu erkennen, die in einer zahllosen Fülle einzelner Substanzen (Monaden) besteht, sind offenbar diese beiden Bedingungen nothwendig: man muß das Wesen der einzelnen Substanz und den Zusammenhang aller begreifen können. Die erste Bedingung erfüllt der Satz der Identität, die andere der des zureichenden Grundes. Das Princip der Identität erleuchtet die monadische Natur jedes Dinges (die Individualität der Einzelwesen); das Princip der Causalität erleuchtet den Zusammenhang und die Ordnung der Dinge. So erhebt sich der menschliche Geist durch diese beiden ihm angebornen Ideen zur Erkenntniß der Welt.

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung des praktischen Geistes: Sittenlehre.

I.

Determinismus und Indeterminismus.

1. Trieb (Instinct) und Wille.

Die Erkenntniß war die Vorstellung des bewußten Geistes, der Wille ist dessen Streben. Wir haben früher schon dargethan, wie Vorstellung und Streben nothwendig in jeder Substanz zusammengehören, denn die Vorstellung ist eine thätige Kraft, die in jedem Wesen eine lebendige Form ausprägt, eine bestimmte Individualität entwickelt und darum in ununterbrochener Veränderung von einem Zustande zum andern fortstrebt*). Dieses Streben, welches sich in der niedrigsten wie in der höchsten Monade regt, nennen wir die natürliche Spontaneität der Dinge, weil es von deren innerer, ureigener Kraft herrührt. Jedes Streben schließt aber nothwendig ein Ziel oder eine Vorstellung in sich, wonach gestrebt wird, und je nachdem diese Vorstellung

---

*) Vgl. oben Cap. IV. dieses Buchs. Nr. I. 2. S. 444 flgd.

(dieses Object des Strebens) dunkler oder heller ist, erscheint das Streben selbst auf einer niedern oder höhern Stufe des Daseins. Ueberall findet es sich bestimmt durch eine Vorstellung, die es zu entwickeln und zu verwirklichen sucht. Ist diese Vorstellung die bewußtlose Naturform, so ist das Streben eine blinde, typische Kraft; wird die Vorstellung empfunden oder dunkel gefühlt, wie in der thierischen und menschlichen Seele, so ist das bestimmte Streben Trieb oder Instinct; wird endlich jene Vorstellung erkannt oder deutlich gewußt, so nennen wir das so geleitete Streben Wille. Die blinde Kraft handelt nach einer völlig dunklen Vorstellung, der Instinct nach einer verworrenen, der Wille nach einer deutlichen. Wie sich die deutliche, verworrene, dunkle Vorstellung zu der vorstellenden Kraft verhalten, genau ebenso verhalten sich Wille, Instinct, Gestaltungsdrang zu dem natürlichen Streben. Die vorstellende Kraft ist die Basis, und jene Vorstellungsgrade sind ihre Potenzen. So ist der Trieb das spontane Streben auf der Stufe der Empfindung, der Wille das spontane Streben auf der Stufe des Bewußtseins. Die Entstehung des Willens ist daher dieselbe als die des Bewußtseins. Aus der Entwicklung der dunklen Vorstellung folgt die deutliche; aus der Entwicklung des dunkeln Strebens folgt das deutliche, bewußte Streben. Wille ist der vom Bewußtsein erleuchtete Trieb. Unter diesem Gesichtspunkte muß die Natur des menschlichen Willens begriffen und die Frage nach der menschlichen Freiheit gelöst werden. Hier gilt der Grundsatz: jedes Streben ist bestimmt durch einen Zweck oder eine Vorstellung, wonach es strebt. Der Wille ist das durch eine bewußte Vorstellung bestimmte Streben. Diese Vorstellung schlummerte in dem nächtlichen Schachte der Seele als dunkle Regung, ehe sie als Instinct empfunden wurde; sie trieb die Seele als Instinct,

ehe sie als Willensabsicht an das Licht des Bewußtseins hervortrat.

2. Kein leerer Wille (Willkür).

In dieser Rücksicht müssen wir urtheilen, daß jede Willensrichtung determinirt ist. Es giebt keinen indeterminirten Willen. Indeterminirt wäre der Wille, wenn er schlechthin unbedingt, durch nichts bestimmt oder leer sein könnte, so daß ihm die Wahl frei stände, diese oder jene oder auch gar keine bestimmte Richtung zu ergreifen und in einem Zustande zu verharren, worin er gar nichts will. Wie aber unsere Individualität eine durchgängig bestimmte ist, so ist auch Geist, Bewußtsein und Wille durchgängig bestimmt, denn der Geist ist nichts anderes, als die zur deutlichen Vorstellung entwickelte Individualität. Es ist von der Seele gezeigt worden, daß sie immer vorstellt, immer denkt, wie die Kraft immer thätig ist, und es versteht sich von selbst, daß sie immer Etwas vorstellt, Etwas denkt, auch wenn sie sich dessen gar nicht bewußt ist. Dasselbe gilt vom Willen. Wir wollen oder streben immer; wir streben immer nach Etwas, auch wenn wir dieses Etwas nicht deutlich vorstellen. Wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Zwischenreich in der Weltordnung, keinen Stillstand in den Vorstellungen giebt, so giebt es auch keine Pause im Willen. Wie jedes andere Vacuum, so ist auch das moralische unmöglich. Es giebt Zustände, wo wir keine bestimmten Vorsätze, keine deutlichen Willensabsichten verfolgen, aber immer befinden wir uns in einer Willensdisposition, in einem unwillkürlichen Streben, welches mit größerer oder geringerer Stärke die Seele treibt, beunruhigt und bei zunehmender Deutlichkeit zur bewußten Willensrichtung leitet. Wir können nicht sagen, daß wir in solchen Zuständen nichts wollen,

sondern müssen uns besser so ausdrücken: daß wir nicht wissen, was wir wollen. Gäbe es einen Zustand, in dem wir wirklich nichts vorstellen, nichts wollen, so wäre nicht mehr zu begreifen, wie daraus jemals wieder eine bestimmte Vorstellung, ein bestimmter Wille hervorgehen, wie aus diesem Nichts jemals wieder Etwas werden könnte. Es hieße so viel, als den Willen überhaupt leugnen, wenn man einen leeren Willen annehmen wollte, sei es auch nur für einen Moment. Widerstreitet es aber den Naturgesetzen der menschlichen Seele, daß im Willen jemals ein Vacuum stattfindet, so folgt von selbst, daß es eine Willkür im Sinne der unbedingten Wahlfreiheit nicht giebt, denn diese vorausgesetzt, müßten wir auch das Vacuum wählen können. Willkür ist nur da, wo man den Willen selbst zum Gegenstande des Willens machen kann, wo es in der Macht eines Wesens liegt, ob es will oder nicht. Ist aber der Wille ein der Seele eingebornes, inwohnendes Streben, das mit ihrem Wesen zusammenfällt, so kann nur in Frage kommen, was wir wollen, aber nicht ob wir wollen. Daß wir wollen und immer etwas Bestimmtes wollen, ist schlechterdings nothwendig, und in diesem Sinne giebt es keine Willkür, in diesem Sinne keinen freien Willen (franc-arbitre). „Man redet ungeschickt," sagt Leibniz, „wenn man thut, als ob wir das Wollen selbst wollen könnten. Wir wollen nicht wollen, sondern wir wollen handeln, und wenn wir zum Wollen erst den Willen nöthig hätten, so müßten wir auch einen Willen haben, um das Wollen zu wollen, und dies würde ins Endlose führen*)." Mit einem Worte: man würde dann vor lauter Wollen nicht zum Willen kommen.

---

*) Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vou-

3. Keine Willensindifferenz.

Ist aber der menschliche Wille immer auf ein bestimmtes Ziel (bewußt oder unbewußt) gerichtet, immer von einem bestimmten Streben erfüllt, so steht er niemals in einem Indifferenzpunkte zwischen entgegengesetzten Richtungen, so schwebt er niemals in einem moralischen Gleichgewichte, worin nach verschiedenen Seiten genau dieselbe Neigung, dieselbe Disposition stattfindet. Denn gäbe es für verschiedene Handlungen eine vollkommen gleiche Willensdisposition, so müßten wir nothwendig Vieles zugleich wollen, und da dies unmöglich ist, so wären wir nothgedrungen in der Lage, gar Nichts zu wollen. Der nach entgegengesetzten Seiten gleich geneigte Wille würde unbeweglich stillstehn, wie ein Körper, den gleich starke Kräfte nach entgegengesetzten Seiten bewegen. Giebt es keinen leeren Willen, keine unbedingte Wahlfreiheit, so giebt es auch keinen gleich geneigten, so ist die gänzliche Indifferenz, das vollkommene Aequilibrium psychologisch unmöglich, denn in diesen Zuständen müßte im Willen ein Vacuum stattfinden. „Was die Willensfreiheit betrifft," sagt Leibniz, „so muß man sich vor einer Einbildung hüten, die allen Begriffen des gesunden Verstandes widerspricht, nämlich vor der Annahme einer absoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichtes (indifférence absolue ou d'équilibre), die manche für die Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte *)." Der wirkliche Wille befindet sich niemals in einer solchen unentschiedenen Schwebe, in einer solchen charakterlosen und gleich-

loir, et cela irait à l'infini. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op phil. pg. 255. Vgl. Théod. Part. I. Nr. 51. pg. 517.

*) Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. Op. phil. pg. 448.

gültigen Zwischenstellung. In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge gehört die Geschichte vom Herkules, der am Scheidewege zwischen Tugend und Laster die unbedingte Wahl entscheidet, oder um zu einem weniger erhabenen Beispiele herabzusteigen, die Geschichte von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen verhungert. Die Phantasie kann leicht einen Herkules erdichten, der das Laster ebenso gut hätte wählen können als die Tugend; sie kann den Helden in einen abstracten Moralisten verwandeln, dem das Gute und Böse wie zwei verschiedene Wege vorliegen, zwischen denen er selbst eine neutrale Stellung einnimmt: die Phantasie, wenn sie die eines Prodikus ist, kann solche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerspricht der wahren Natur des menschlichen Willens. Niemals ist der menschliche Willen so indeterminirt, daß er ohne Neigung zwischen entgegengesetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen sich in unserer Seele Gutes und Böses so genau und so rein von einander, daß auf der einen Seite die reine Tugend, auf der andern das reine Laster und zwischen beiden im Indifferenzpunkte der unschlüssige Wille steht. Der Scheideweg in der Fabel und der Mensch an diesem Scheidewege sind nichts als die rhetorischen Erfindungen eines Sophisten. „Es giebt niemals," sagt Leibniz, „eine solche indifférence d'équilibre, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich ist, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele große und kleine Bewegungen von Innen und Außen wirken hier zusammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe schon früher gesagt, daß uns solche Gründe determiniren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich diesen Fuß und nicht den andern vorzusetzen. Das stimmt vollkommen mit dem philosophischen Grundsatze überein, daß keine Ursache wirken kann ohne eine

Disposition zur Wirksamkeit, und eben diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung, welche die wirksame Natur entweder von Außen empfangen hat oder wozu sie kraft des eigenen früheren Zustandes vorbereitet ist. — Darum ist auch der Fall von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen steht und mit völlig gleicher Neigung nach beiden Seiten trachtet, offenbar eine Fiction, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müßte der Esel freiwillig verhungern. Indessen die Frage ist im Grunde mehr als unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen. Denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften getheilt sein durch eine Ebene, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, so daß auf beiden Seiten Alles an Größe und Beschaffenheit vollkommen gleich ist. Weder die Hälften des Universums noch die Eingeweide des Thieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Theilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und außer dem Esel der Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der andern Seite treiben, so wenig wir davon merken. Und wenn auch der Mensch frei ist, was vom Thiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift; er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr verwickelt und für unsern Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit*)."

*) Théodicée. Part I. Nr. 46, 49. Op. phil. pg. 516, 517.

4. Der determinirte Wille.

Die Summe dieser ganzen Untersuchung faßt sich dahin zusammen: **der menschliche Wille ist stets durchgängig determinirt.** Es giebt keinen leeren und ebenso wenig einen grundlosen (rein zufälligen) Willen. Der Wille strebt und handelt immer, jede Willensbestrebung folgt aus einer Neigung, jede Neigung aus einer andern. In dieser Rücksicht ist die leibnizische Moral entschieden deterministisch und neigt sich auf die Seite Spinoza's gegen die unbedingten Freiheitsbegriffe der kritischen Philosophie. Wo findet sich nun der letzte Grund der Willensbestimmungen? Wodurch wird der Wille determinirt? Ist dieser Grund eine äußere, fremde Gewalt, so handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Nothwendigkeit, welche den letzten Rest von Freiheit aufhebt. Der von Außen determinirte Wille ist gezwungen und mithin völlig unfrei; es giebt in ihm gar keine Selbstbestimmung. Wir befinden uns hier, was die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens betrifft, zwischen den beiden Extremen des Determinismus und Indeterminismus. Der auf das mechanische Naturgesetz gegründete Determinismus behauptet, daß der menschliche Wille in allen seinen Handlungen durchgängig von Außen bestimmt sei; der Indeterminismus dagegen behauptet die vollkommene Selbstbestimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit. Jener verneint die Willensfreiheit ebenso unbedingt, als sie dieser fordert. Beide Systeme bilden einen Gegensatz, der sich geschichtlich auf der einen Seite in Spinoza, auf der andern in Kant ausgeprägt hat. Zwischen beiden bildet Leibniz Mitte und Uebergang. Mit Kant verglichen, ist Leibniz Determinist wie Spinoza; dem letztern gegenüber ist er Moralist, der schon dem Aufgange der kritischen Philosophie entgegensieht.

In allen entscheidenden Punkten begegnen wir diesem Doppelgesichte der leibnizischen Philosophie, das sich hier nach rückwärts dem Spinozismus, dort nach vorwärts den kantischen Begriffen zuwendet. Wenn bei Spinoza der mechanische Naturbegriff, bei Kant der moralische Freiheitsbegriff die Herrschaft führt, so sucht Leibniz in dem Systeme der natürlichen Moral die Uebereinstimmung beider. Der Determinismus wie der Indeterminismus, auf die Spitze getrieben, heben die Natur des Willens auf; jener nimmt ihm die Spontaneität, dieser die bestimmte Richtung. Eine Nothwendigkeit, welche den Willen und die Selbstbestimmung vernichtet, ist blind (nécessité brute); eine Willkür, welche den Willen leer macht oder in ein völliges Gleichgewicht versetzt, ist chimärisch.

5. Die innere Determination oder Neigung.

Ist nun der menschliche Wille durchgängig bestimmt, ohne gezwungen oder von Außen bestimmt zu sein, so ist die einzige Möglichkeit, welche übrig bleibt, daß er von Innen determinirt wird. Seine Determinationen sind Selbstbestimmungen, und da das Selbst seelenhafter Natur ist, so werden wir am besten den menschlichen Willen als einen durchgängig beseelten bezeichnen. Dieser Begriff stimmt mit dem Principe der leibnizischen Philosophie vollkommen überein und fließt unmittelbar aus dem Wesen der Monade. Die Monade ist ein Mikrokosmus, auf den von Außen Nichts einfließt, der sich aus eigener Kraft entfaltet und was ursprünglich in ihm liegt, ausbildet. Diese innere, unantastbare Selbstthätigkeit ist unser „spontaneum", und in dieser eingeborenen Kraft, welche Leibniz treffend als „vis insita, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter" bezeichnet, liegt das Vermögen der „libertas hu-

mana" *). Was mich von Außen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von Innen bestimmt, ist Neigung oder Inclination. Die menschliche Freiheit besteht darin, daß nicht fremde Gewalt unsern Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet. Die Form der Willensfreiheit ist bei Leibniz die **Neigung**; der Grund der Neigung ist das eigene Naturell, die so bestimmte Individualität. Wir wollen Nichts, außer wozu wir geneigt sind; wir sind zu Nichts geneigt, das nicht aus der eigenen Seele, als unsrer unerschöpflichen Lebensquelle, hervorgeht.

Gegen Kant erklärt die leibnizische Moral: die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung. Gegen Spinoza: der Grund unsrer Neigungen sind einzig und allein wir selbst, als dieser so veranlagte ursprüngliche Mikrokosmus. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, wie Leibniz' Freiheitsbegriffe den kantischen gegenüber deterministisch (naturalistisch), den spinozistischen gegenüber humanistisch erscheinen. Neigung ist nicht Willkür. Denn die Willkür wählt, was ihr beliebt, und ist in dieser Wahl schlechthin grundlos; die Neigung dagegen ist begründet, sie ist jedesmal ein Product aller früheren Neigungen und Seelenstimmungen, und die Zergliederung derselben führt uns in das Detail der kleinen Vorstellungen, in das nächtliche Seelenleben, welches die deutlichen Begriffe niemals ganz zu beleuchten und zu durchdringen vermögen. Das Product kennen wir, aber nicht die unendlich vielen Factoren, die aus dunkler Vergangenheit dazu mitgewirkt haben. Und weil uns die Factoren unserer Willensrichtung dunkel sind; weil wir die Gründe unserer Neigungen nicht deutlich einsehen: so meinen wir, sie seien grundlos, ein Product unserer Wahl, ein willkürlicher Vorsatz,

*) De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. pg. 157.

während sie in Wahrheit ein Product unserer Natur sind. Unsere Willensentschlüsse und Neigungen werden nicht bestimmt durch Gott, wie die Thomisten meinen, auch nicht, wie Descartes wollte, durch ein inneres lebhaftes Gefühl der Unabhängigkeit, sondern durch den geheimen naturgesetzlichen Gang unseres Seelenlebens. Wenn wir uns einbilden, daß unsere Neigungen allein von unserm Gutdünken abhängen, so ist dies ähnlich, sagt Leibniz, „als ob es der Magnetnadel beliebte, sich nach Norden zu neigen, denn sie würde meinen, in dieser Neigung unabhängig von jeder andern Ursache zu sein, weil sie die kleinen, unmerklichen Bewegungen der magnetischen Materie nicht einsieht*)." Spinoza hatte gesagt, ein Mensch, der sich einbilde, in seinen Handlungen frei zu sein, gliche dem geworfenen Stein, der sich einbilde, zu fliegen. Die Magnetnadel und der Stein sind beide determinirt: aber der Stein folgt der Gewalt des Stoßes, die Magnetnadel der eigenen Neigung. Der Stoß ist eine äußere, die Neigung eine innere Determination. Und gerade so unterscheidet sich der leibnizische Determinismus von dem spinozistischen.

So bildet Leibniz' Freiheitsbegriff zwischen Nothwendigkeit und Willkür die glückliche Mitte; er weiß in dem menschlichen Willen die monadische Unabhängigkeit und spontane Selbstbestimmung mit der durchgängigen Determination zu vereinigen. Als Neigung ist der menschliche Wille weder gezwungen noch unbestimmt, sondern stets durch bestimmte Motive gelenkt und auf bestimmte Zwecke gerichtet. Indessen darf man nicht sagen, daß in unserer Seele irgend eine Neigung, irgend eine Handlung, die wir zufolge derselben vollziehen, schlechterdings nothwendig sei

*) Théodicée. Part I. Nr. 50. Op. phil. pg. 517.

im metaphysischen Sinne des Wortes. Wäre sie dies, so müßte ihr Gegentheil unmöglich sein. Daß ich in diesem Augenblicke diese Zeilen hier schreibe, ist eine Handlung, die sich aus meiner Neigung erklärt; aus einer Neigung, deren letzte Bedingungen sich weit hinaus in mein vergangenes Seelenleben erstrecken: insofern ist meine gegenwärtige Handlung durchgängig bestimmt und vollkommen motivirt. Ist sie deßhalb nothwendig, nämlich so nothwendig, daß ihr Gegentheil unmöglich ist, daß ich in diesem Augenblicke schlechterdings nichts anderes thun kann, als gerade diese Zeilen schreiben? Man braucht die Frage nur zu stellen, um sie zu verneinen. Denn bei der unendlichen Fülle von Neigungen und Bestrebungen, welche die menschliche Seele in sich schließt, wäre es eben so gut denkbar, daß in diesem Moment eine andere Neigung überwiegt, daß mich eine andere Willensabsicht zu einer andern Handlung bestimmt. Und die letzte aller Bedingungen, woraus unsere Neigungen folgen, liegt in der ursprünglichen Disposition der Seele, in der ihr eingebornen Anlage, in der Existenz unsrer Individualität. Ist diese Existenz nothwendig im metaphysischen Sinne? Eben so nothwendig, als eine geometrische Wahrheit? Ist sie etwa absolut? Wie sie das letztere nicht ist, so ist ihre Nothwendigkeit eine relative, bedingte, hypothetische, d. i. eine solche Nothwendigkeit, die nicht unter allen, sondern nur unter gewissen Umständen stattfindet. Und eben diese bedingte Nothwendigkeit, die von unserm Dasein überhaupt gilt, erstreckt sich auch auf alle Willensäußerungen desselben. Wie man bei der Freiheit genau unterscheiden muß zwischen der Selbstbestimmung und Willkür, so muß man bei der Nothwendigkeit genau unterscheiden zwischen der absoluten und relativen, zwischen der metaphysischen (geometrischen) und der natürlichen (physikalischen) Nothwendigkeit. Die Freiheit des

menschlichen Willens besteht in der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung*), nicht in der Willkür. Die Nothwendigkeit in den Neigungen und Handlungen des menschlichen Willens ist psychologisch, nicht metaphysisch. Auf die Psychologie des Menschen gründet Leibniz Aesthetik, Logik, Moral.

II.
Prädeterminismus.

1. Die innere Vorherbestimmung.

Unsere ursprüngliche Seeleneigenthümlichkeit, die Anlage unserer Individualität macht den letzten Grund der Neigungen, Willensentschlüsse und Handlungen. Sie waren in uns angelegt, bevor sie von uns ergriffen und ausgeführt wurden. Sie waren Seelenbestimmungen, ehe sie Willensbestimmungen wurden. Alle unsere Handlungen sind in diesem Sinne vorherbestimmt oder prädeterminirt. Sie sind vorherbestimmt nicht im theologischen, sondern im psychologischen Verstande, d. h. nicht (unmittelbar) durch den Willen Gottes, sondern durch die Natur der menschlichen Seele. Was Leibniz gewöhnlich Präformation nennt, genau dasselbe heißt in Rücksicht des Willens Prädetermination. Der präformirte Wille ist der prädeterminirte. Wie die Form des Körpers und die Form der Erkenntniß, mit einem Worte die gesammte Individualität, präformirt ist in der Seelenanlage, in den angebornen Vorstellungen und Ideen, so ist hier auch die moralische Individualität oder der Wille präformirt. Die Anlage oder Natur jeder menschlichen Seele macht die Grundlage jedes Charakters. Der Charakter verhält sich zur Psyche des Men-

*) Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'egard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. Op. phil. pg. 128.

schen, wie die Frucht zum Kern, und es läßt sich im leibnizischen Verstande auf den Charakter jenes Wort anwenden, das Schiller seinem fatalistischen Helden in den Mund legt:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Wir haben früher schon darauf aufmerksam gemacht, daß nach den Begriffen der leibnizischen Philosophie die Bildung des Charakters niemals das Maß der jedesmaligen Individualität übersteigt, daß der Charakter nichts anderes ist, als der deutliche Willensausdruck der Individualität. Der Wille kann so wenig als der Verstand die feste Naturgrenze des Individuums durchbrechen. Die Thatkraft des Menschen reicht so weit als seine Macht, und alle Macht, die wir besitzen, ist erschöpft in der ursprünglichen Anlage unserer Seele. Das ist der unzerstörbare Grund, worauf jeder Charakter ruht: die ursprüngliche Naturmacht im Individuum, die uns unwillkürlich beherrscht und in großen, gewaltigen Individuen mit dämonischer Stärke hervortritt. Denn das Dämonische, wo es erscheint, besteht in einer unwiderstehlichen, dunkeln Gewalt, die fortreißend wirkt. Indem Leibniz in den kleinen Vorstellungen, wie er sie nennt, das unwillkürliche, elementare Seelenleben begreift, so erleuchtet sich von hier aus jener naturmächtige Factor im Willen und Charakter des Menschen, jenes dämonische Element in den gewaltigen Charakteren. Wie der Begriff der Erkenntniß, ebenso weist der Begriff des Charakters, wenn wir denselben analysiren,

auf die Elemente des Geistes zurück, auf die angebornen Ideen, auf die kleinen Vorstellungen. Charakter ist die beständige Willensrichtung d. i. Wille und Neigung im Zustande der Gewohnheit; Gewohnheit ist die zur unwillkürlichen oder kleinen Vorstellung gewordene Handlung. Das scheinbar Irrationale (rein Individuelle), welches in jedem fest ausgeprägten Charakter enthalten ist, der typische Ausdruck, die habituellen Neigungen, mit einem Worte die ganze reflexionslose Naturseite des Charakters kann allein aus der Wirksamkeit jener kleinen Elementarfactoren der Seele erklärt werden.

2. Kein Fatalismus.

Bei diesem entschiedenen Prädeterminismus könnte die leibnizische Moral leicht fatalistisch erscheinen. Bekanntlich wollte Jacobi diesen gegen Spinoza's Lehre gerichteten Vorwurf auch auf die Philosophie von Leibniz und Wolf übertragen. Indessen ist der Determinismus nicht in allen Fällen Fatalismus. Er ist es dann, wenn der menschliche Wille bestimmt sein soll durch eine blinde, auswärtige Macht; er ist es nicht, wenn der Wille bestimmt wird durch sein eigenes, inneres Naturgesetz. So wenig ein Fatum den Baum bestimmt, diese und keine andern Früchte zu tragen, so wenig fatalistisch ist der Proceß der menschlichen Seele, die bei einer solchen Disposition solche Richtungen ergreift und solche Handlungen ausführt. Soll die Nothwendigkeit in der Verkettung der menschlichen Neigungen und Thaten Schicksal heißen, so sind die Sterne dieses Schicksals nur in des Menschen eigener Seele zu suchen, und damit hört das Schicksal auf, Fatum zu sein: es wird zur innern Lebensmacht, die sich als des Menschen eigener Genius kund giebt. „Nach dem Gesetz, wonach Du angetreten," heißt es in Göthe's orphischem Urworte,

„so mußt Du sein, Dir kannst Du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten, und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Sie sind beide keine Fatalisten, Leibniz so wenig als Spinoza; ja genau genommen ist es Leibniz noch weniger, denn während bei jenem die im menschlichen Willen regierende Nothwendigkeit dem mechanischen Gesetze der All-Natur folgt, so gehorcht sie bei dem andern ausschließlich der mikrokosmischen Verfassung des Individuums. Und je individueller, eigenthümlicher, unabhängiger von Außen die Motive unserer Handlungen sind, um so mehr sind sie spontan, um so weniger sind sie fatalistisch *).

III.

Die Entstehung des moralischen Willens.

1. Angeborne Instincte und Maximen.

Gesetzt nun, daß der menschliche Wille durchgängig prädeterminirt ist (nicht von Außen, weder durch ein Verhängniß, noch durch einen göttlichen Willen, sondern allein durch seine eigene Individualität), so entsteht die Frage: wie verträgt sich mit jenem an die Neigung gebundenen Willen die moralische Freiheit, wie verwandelt sich das vorherbestimmende Naturgesetz des Willens in das Sittengesetz? Damit rücken wir in das eigentliche Problem der leibnizischen Ethik. Es handelt sich um die Entstehung des Sittengesetzes aus dem Naturgesetze, um die Entstehung des moralischen Willens aus dem natürlichen. Unter dem sittlichen Gesetze verstehen wir dasjenige, welches alle Menschen auf gleiche Weise bestimmt und auf ein gemeinsames Ziel

*) Ueber das Verhältniß zwischen Vorherbestimmung und Freiheit siehe unten Cap. XVII. Nr. IV. 7.

hinweist, während sich das natürliche Willensgesetz in jedem einzelnen nach dem Maße der Individualität richtet. Der moralische Wille ist in allen derselbe, der natürliche in allen verschieden; jener ist generell, dieser individuell. Wie kann aus dem natürlichen Willen der moralische werden? Wille ist immer Neigung. Also ist der moralische Wille die generelle Neigung d. i. eine solche, worin alle Individuen übereinstimmen, die also das menschliche Sittengesetz in sich schließt. Aber die Neigung ist allemal Instinct und weist zurück auf die dunklen, bewußtlosen, kleinen Vorstellungen als auf ihre Elemente. Mithin ist in dem menschlichen Willen nur dann eine moralische Form oder eine generelle Neigung möglich, wenn in der menschlichen Seele ein Gattungsinstinct (instinct général) stattfindet, der auf einer unwillkürlichen Gemüthsrichtung, auf einer angebornen Vorstellung beruht. Was in theoretischer Hinsicht die angebornen Ideen, das sind in praktischer die Instincte. Was für die wissenschaftliche Erkenntniß die Axiome, ebendasselbe sind für den moralischen Willen die generellen Instincte. Wie alle unsere Erkenntnißurtheile von jenen Axiomen abhängen und allein durch sie ermöglicht werden, so muß man aus elementaren Gemüthsrichtungen, die schlechthin generell sind, die moralischen Willensbestimmungen erklären. Die Grundsätze des Willens mögen praktische Wahrheiten oder Maximen genannt werden. Die Maximen entstehen durch die Erkenntniß der Instincte, denn als Grundsätze sind sie Urtheile, welche der Verstand fällt; daher müssen diesem die Instincte bewußt sein, damit er sie in Urtheile oder Maximen verwandeln kann. Der Wille selbst gründet sich auf Instincte, die Maximen oder die Grundsätze des Willens gründen sich auf das Bewußtsein der Instincte. Und so löst sich die Frage, ob der menschlichen Seele auch praktische Grundsätze

eingeboren sind*)? Sie sind uns eingeboren als Instincte, aber nicht als Maximen, oder da jeder Instinct nothwendig mit einer Vorstellung verknüpft ist, so können wir sagen: die Maximen sind uns eingeboren als dunkle (nicht als bewußte) Vorstellungen. „Es giebt in uns," behauptet Leibniz gegen Locke, „instinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unsere Empfindungsweise stimmt damit überein, ohne daß sie uns bewiesen sind; aber sie werden bewiesen, sobald die Vernunft den Instinct rechtfertigt. Ebenso befolgen wir die Gesetze der Schlußfolgerung nach einer dunkeln Erkenntniß, gleichsam aus Instinct, aber die Logiker beweisen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Gesetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewußtlos befolgen**)."

2. Das moralische Naturell.

Der moralische Wille handelt nach Maximen, der natürliche nach Instincten. Aus dem natürlichen Willen wird der moralische, indem sich der Instinct zur Maxime entwickelt, und dies ist nur unter der einen Voraussetzung möglich, daß es Instincte giebt, welche dunkle Maxime sind, daß der menschlichen Seele Neigungen und Gemüthsrichtungen ursprünglich inwohnen, in der von Natur alle Menschen übereinstimmen. Diese Instincte bilden in unserer Seele das moralische Naturell, und diese natürliche Anlage enthält die erste Bedingung des moralischen Willens. Auf die ungeschriebenen Gesetze des Herzens, welche Leibniz schlechtweg „le naturel" nennt, gründet sich seine Ethik. Daraus erklärt sich die natürliche Moral und die natürliche Religion als eine allen Menschen gemeinsame Geistesrichtung,

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. pg. 213—219.
**) Ebendaselbst. pg. 214.

die sich nach den verschiedenen Bildungsstufen der Individuen und Völker hier deutlicher, dort weniger deutlich entwickelt findet. Dieses moralische Naturell ist die dem Menschengeschlechte gemeinsame Quelle der Humanität und der letzte Grund aller positiven, bürgerlichen und religiösen Gesetzgebung. „Darin," sagt Leibniz, „stimmen die Orientalen mit den Griechen und Römern, die Bibel mit dem Koran überein; selbst in den Wilden Amerikas findet sich ein natürliches Gerechtigkeitsgefühl, die Thiere sogar haben ein Analogon der moralischen Instincte, denn sie lieben ihre Jungen, der Tiger verschont Seinesgleichen, und treffend sagt schon ein römischer Rechtsgelehrter: es ist Unrecht, daß ein Mensch dem andern nachstellt, denn die Natur hat unter allen Menschen eine Verwandtschaft gestiftet*)." So sind vermöge des moralischen Naturells Menschenliebe und Gottesverehrung, Philanthropie und Religion, der menschlichen Seele als ursprüngliche Antriebe eingeboren.

Der Wille handelt moralisch, wenn er durch Maximen bestimmt wird, deren letzte Gründe die moralischen oder generellen Instincte sind. Nun folgt der Wille immer der überwiegenden Neigung. Also muß gezeigt werden, um das moralische Handeln zu erklären, daß jene moralischen Instincte schließlich die überwiegenden Neigungen, daß die Maximen die stärksten Willensdeterminationen sind. Darin besteht die genaue Lösung jener Grundfrage der leibnizischen Sittenlehre, wie aus dem natürlichen Willen der moralische hervorgehe? Das bloße Dasein des moralischen Naturells begründet nur die moralischen Triebfedern; das entschiedene Uebergewicht jenes Naturells erklärt das moralische Handeln.

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 1. Op. phil. pg. 215. — Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

3. Das praktische Gefühl oder die Unruhe.

Wie unsere Seele fortwährend erfüllt ist von unendlich vielen Vorstellungen, die sich in perspectivischer Weise abstufen, von denen die einen deutlicher, die andern weniger deutlich hervortreten, die meisten völlig dunkel sind; so ist auch der menschliche Wille immer eingenommen von unendlich vielen Bestrebungen, die ihn mit größerer oder geringerer Gewalt treiben. Das empfundene Streben ist Instinct oder Trieb. Der deutlichere (intensivere) Trieb ist Neigung; unter den Neigungen ist immer eine die stärkste, die überwiegende, die darum schließlich die Willensrichtung selbst determinirt. Der Zustand, welcher der bestimmten Willensrichtung vorangeht, bildet das noch unbestimmte Ergebniß aller jener kleinen zusammenwirkenden Neigungen. Diese Neigungen sind, wie die Vorstellungen, an Stärke verschieden. Darum kann das Resultat ihres Zusammenwirkens niemals die Ruhe oder das Gleichgewicht (indifferentia aequilibrii) sein. Der Wille steht nie still, er ist immer bewegt, immer unruhig. Eine unbestimmt treibende Unruhe (inquiétude poussante) bildet daher den Zustand des noch unentschiedenen, dunkeln Willens; diese prickelnde Unruhe, wie Leibniz fein und vortrefflich bemerkt, ist gleichsam die praktische Disposition der Seele, woraus alle unsere Willensschlüsse und Handlungen hervorgehen. Wie in dem Gefühle der Harmonie die ästhetische Grundstimmung, so besteht in dem unruhig bewegten Gefühl, in dieser vorwärtsdrängenden, zum Handeln aufgelegten Disposition die praktische Grundstimmung der menschlichen Seele. Diese Unruhe, die zur Leidenschaft wird, sobald sie sich determinirt, ist die Mutter aller unserer Handlungen. Sie ist das Gefühl aller ungelösten und noch zu lösenden Probleme des Lebens, der peinliche Thatendurst, der

uns beunruhigt und allein durch wirkliches Handeln gestillt wird.

4. Die überwiegende Neigung und die Wahl.

Aus diesem Zustande der Unruhe nun befreit uns stets die überwiegende, stärkste Neigung, die wir unter allen Umständen ergreifen. Wenn man die Gesetze der Mechanik auf die Willensbestimmungen anwenden darf, so bildet die Willensrichtung, die mit der überwiegenden Neigung zusammenfällt, gleichsam die Diagonale, die aus den vielen zusammenwirkenden Neigungen hervorgeht. „Eine Menge von Vorstellungen und Neigungen bewirken zusammengenommen die endliche Willensentschließung (la volition parfaite), die das Product jener zusammenwirkenden Factoren ausmacht*).“ Indessen will der Geist nicht nach so mechanischen Begriffen beurtheilt werden. Es ist der Wille, der unter vielen Neigungen die überwiegende vorzieht. Dieses Vorziehen nennt Leibniz wählen. Der Wille wählt, aber nicht unbedingt, sondern allemal bestimmt durch die Antriebe und die damit verknüpften Vorstellungen; er wählt stets den stärksten Antrieb. „Die Wahl folgt immer der größten Neigung.“ „Der Verstand kann den Willen nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe bestimmen, aber diese Bestimmung, selbst wenn sie sicher und unfehlbar ist, determinirt den Willen stets so, daß sie ihn geneigt macht, ohne ihn zu nöthigen**).“ So ist bei

*) Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 260.

**) Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste. pg. 448. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 252.

Leibniz die Wahlfreiheit stets bedingt durch die herrschende Neigung, und die Wahl besteht hier eigentlich nur in der zwanglosen Determination. Der Wille wählt, nicht weil er frei ist im Sinne der Willkür, sondern weil er nicht genöthigt wird im Sinne des Zwanges.

Welches ist nun die stets überwiegende Neigung? Und inwiefern stimmt dieselbe mit dem moralischen Naturell überein? Die Neigung als solche ist ein bestimmtes Streben nach Etwas, das entweder auf positive oder negative Weise erstrebt wird. Das positive Streben nennen wir Verlangen (désir), das negative Abscheu (crainte, fuite). Jenes ist Zuneigung, dieses Abneigung. Die Zuneigung begehrt, sie will etwas haben; die Abneigung flieht, sie will etwas vermeiden. Wenn es nun keine gleichgültige Neigung giebt, so sind alle Neigungen, welche den Willen treiben, entweder positiv oder negativ, und der Wille ist also immer das eine begehrend, das andere fliehend. Nun ist das Object des Verlangens stets die angenehme Vorstellung, die das Individuum in den Zustand des Vergnügens und der Freude versetzt; während wir uns unwillkürlich von dem abwenden, das wir als widerwärtig empfinden. Wir begehren die Freude und fliehen den Schmerz; wir wollen die Freude lieber als den Schmerz; unter allen Umständen neigt sich der natürliche Trieb mehr nach dem Angenehmen als nach dessen Gegentheil, und so sind unter den entgegengesetzten Neigungen die positiven stets die überwiegenden, die wir vorziehen oder wählen. Die angenehme Vorstellung überwiegt die unangenehme, der höhere Grad des Angenehmen überwiegt den niedern. Mithin ist unter allen Neigungen diejenige die größte, die angezogen wird von der Vorstellung der höchsten Freude. Die höchste Freude ist über den Wechsel erhaben. Diese beharrliche Freude ist Glückseligkeit.

5. Das Streben nach Glückseligkeit.

Wie wir unter allen Umständen die Freude lieber haben als den Schmerz, so wollen wir das Glück, die dauernde Freude, lieber als die vergängliche. Wir wollen glücklich sein. Das Streben nach Glückseligkeit bildet darum den höchsten Trieb und die Grundrichtung der menschlichen Natur. Nach Glückseligkeit streben deutlicher oder verworrener alle unsere Neigungen, und wie wir stets die stärkste Neigung der schwächern vorziehen, so wählen wir stets, was unsere Glückseligkeit bewirkt, vermehrt, befördert. Das System der natürlichen Sittenlehre ist daher seinem Grundzuge nach eudämonistisch bei Leibniz und bei allen folgenden Moralisten der Aufklärung. Und darin beweist sich auf das Klarste, wie in dem Zeitalter der Aufklärung der Mensch als Individuum das eigentliche Problem der Sittenlehre ausmacht. Denn die Glückseligkeit ist der höchste individuelle Zustand: darum gilt jenem Zeitalter dieser Zustand als der höchste überhaupt, als das letzte Ziel alles menschlichen Strebens. Ist nun der Eudämonismus die Richtschnur der natürlichen Moral, so entsteht die Frage, wie sich auf diesem Wege ein Princip entdecken läßt, welches im Stande ist, das menschliche Leben sittlich zu veredeln? Es muß in dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit eine Bürgschaft enthalten sein gegen den Eigennutz und die Sophistik der selbstsüchtigen Begierde.

Was uns Vergnügen macht, nennen wir gut; was uns Schmerz verursacht, böse. „Das ist ein Gut," sagt Leibniz, „was zu unserer Freude dient oder beiträgt; das Gegentheil davon ist ein Uebel*)." Was die Freude dauernd macht oder die Glück-

*) Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme



seligkeit bewirkt, ist mithin das höchste Gut. In diesem Verstande erscheinen Gut und Böse offenbar noch als selbstsüchtige Vorstellungen, die ebenso beweglich sind, als das Individuum mit seinen Neigungen; die so bestimmten Begriffe des Guten und Bösen unterliegen den Interessen des Eigennutzes und können darum unmöglich zur Richtschnur des sittlichen Handelns dienen. Es müßte sich denn zeigen lassen, daß die Vorstellungen des Guten und Bösen so lange unklar und verworren sind, als sie selbstsüchtig bleiben, und daß sie aufhören selbstsüchtig zu sein, wenn sie zur deutlichen Erkenntniß aufgeklärt werden. Es müßte sich zeigen lassen, daß diese Aufklärung nöthig ist um unseres Glückes, um unserer Freude willen; daß wir ohne die deutliche Vorstellung des Guten unmöglich glücklich und dauernd froh sein können.

6. Das Streben nach Thätigkeit (Erkenntniß).

Nun zeigt die einfache Betrachtung der menschlichen Seele, daß die klaren Vorstellungen, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geistes schlechterdings nöthig ist zu einem wahrhaft glücklichen und freudigen Lebenszustande. Wie die Seele unwillkürlich das Glück sucht, so sucht die Begierde nach Glückseligkeit unwillkürlich die klaren und deutlichen Vorstellungen. Was nämlich ist die Freude anders, als das Gefühl des harmonischen und erhöhten Daseins? Was ist der Schmerz anders, als das Gefühl des verstimmten und gedrückten? In der Freude empfinden wir unsere Kraft und Vollkommenheit; im Schmerz unsere Schranke und unsern Mangel. Dort fühlen wir, was wir vermögen; hier, was wir nicht vermögen. Da-

le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 261.

rum erklärt Leibniz ähnlich, wie Spinoza: „die Freude ist ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit *)." In der Freude äußert und bethätigt sich unsere Kraft, die im Schmerz eingeschränkt und gehemmt wird. Freude ist Kraftgenuß. Die Freude begehren, heißt daher so viel, als seine Kraft genießen, äußern, bethätigen wollen, denn „die Thätigkeit ist die Ausübung der Vollkommenheit." Wir streben unwillkürlich nach dem höchsten Grade der Freude, d. h. wir suchen unwillkürlich den höchsten Grad unserer Kraftäußerung. Unsere Kraft ist aber vorstellender Natur, darum ist ihr höchster Grad oder ihre Vollkommenheit die klare und deutliche Vorstellung, die entwickelte Denkkraft. Mit jeder Entwicklungsstufe, mit jeder höhern Steigerung der vorstellenden Kraft genießen wir mehr die Kraftfülle unseres Daseins, nähern wir uns mehr dem Zustande der Freude und des Glückes. „Die Thätigkeit," sagt Leibniz, „besteht darin, daß die vorstellende Kraft der Substanzen sich entwickelt und deutlicher wird, während das Leiden darin besteht, daß sich jene Kraft verwirrt und verdunkelt. In allen Wesen darum, die der freudigen und schmerzlichen Empfindung fähig sind, ist jede Thätigkeit ein Schritt zur Freude, jedes Leiden ein Schritt zum Schmerze **)."

*) — le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 261.

**) — il n'y a de l'action que lorsqne leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 269.

7. Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit.

Jetzt können wir sagen: der höchste Trieb der menschlichen Seele geht auf die Entwicklung der Kraft, auf das klare und deutliche Denken. Bezeichnen wir das letztere mit dem Worte Vernunft, so ist die Vernunft in uns unter allen Neigungen die stärkste und überwiegende, welche der Wille darum vorziehen oder wählen, wodurch er sich schließlich bestimmen lassen muß. Der Instinct selbst leitet den Willen dahin, mit der Vernunft übereinzustimmen. Und in diesem der Vernunft conformen Willen besteht das wahre Wesen der menschlichen Freiheit.

Wahrhaft frei ist nicht der unbestimmte, sondern der durch Vernunftgründe bestimmte Wille. Nicht in der Willkür, die alles Beliebige wählen kann, besteht das freie Wahlvermögen, sondern darin, daß aus vernünftiger Einsicht das Bessere gewählt wird. Vortrefflich sagt in dieser Beziehung Leibniz gegen Bayle, der mit dem Wesen der Monade den freien Willen für unvereinbar erklärt hatte: „man ist um so vollkommener, je mehr man zum Guten determinirt ist, und man ist zugleich um so freier*)." Und in den neuen Versuchen findet sich folgende Stelle, die durchdrungen ist von dem Geiste ächter Aufklärung: „durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, das ist der höchste Grad der Freiheit. Würde etwa jemand deshalb lieber ein Schwachkopf sein wollen, weil der Schwachkopf weniger durch Vernunftgründe bestimmt wird, als der Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft zu brechen, so werden freilich die Narren und Einfaltspinsel einzig und allein die Freien

*) Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en même tems. Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 181.

sein, aber ich glaube nicht, daß aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr sein möchte, außer wer es schon ist. Es giebt heutzutage Leute, die es für das Zeichen eines Schöngeistes halten, gegen die Vernunft zu declamiren und sie wie einen Pedanten zu behandeln. In der That, wenn diese Vernunftspötter in allem Ernste redeten, so wäre dies eine ganz neue Ueberspannung, von der die frühern Zeitalter nichts wußten. Gegen die Vernunft reden, das heißt gegen die Wahrheit reden, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten. Das heißt gegen sich selbst, gegen das eigene Beste reden, da es sich ja bei der Vernunft wesentlich darum handelt, sie zu erkennen und zu befolgen *)."

Die einzige Bedingung mithin, unter der die menschliche Glückseligkeit möglich ist, liegt in der Aufklärung des Geistes, die wir unwillkürlich erstreben, denn sie wirkt nicht als vorgeschriebene Pflicht, sondern als die mächtigste unserer Neigungen. Das klare und deutliche Denken bildet den Hauptfactor der Moral, wodurch allgemeinverbindliche Sittengesetze gegeben und demgemäß das moralische Handeln im strengen Sinne des Wortes ermöglicht wird. Was uns glücklich macht, nannten wir gut, und dessen Gegentheil böse. So lange Gut und Böse unklare Vorstellungen sind, bezwecken sie nur das Glück dieses Individuums, sind sie vereinzelte und selbstsüchtige Vorstellungen, die der sinnlichen Begierde schmeicheln und nach dem sophistischen Grundsatze handeln, daß der Mensch, als dieses einzelne nur auf sich selbst bedachte Individuum, das Maß der Dinge bilde. Das Gute als ein Mittel der menschlichen Glückseligkeit ist unter allen Umständen gleich dem Nützlichen. In dieser Bedeutung gilt es bei

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 263.

Leibniz und in der Aufklärung überhaupt. Aber in der verworrenen und selbstsüchtigen Vorstellung des Guten ist nützlich, was dem Eigennutze dient. Das eigennützige Handeln ist niemals moralisch; es ist auch nicht das richtige Mittel zur menschlichen Glückseligkeit, denn durch den Eigennutz des einen Individuums wird offenbar das andere beeinträchtigt, also die menschliche Glückseligkeit gestört.

Wie nun der mächtigste Trieb unserer Seele den Willen zum Denken geneigt und also der Vernunft gemäß macht, so führt diese Aufklärung nothwendig zum moralischen Handeln, denn sie erhellt das dunkle Ich und befreit uns darum aus dem verworrenen Zustande des Egoismus. Der Egoismus ist unklar, weil er uns das Gute selbstsüchtig, also auf Kosten Anderer erstreben läßt und mithin Vorstellungen enthält, die uns in ein falsches Verhältniß zu den andern Individuen setzen. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterscheiden und zu begrenzen weiß, so ist offenbar die Vorstellung davon eine verworrene, und darin eben besteht der Egoismus. Die Aufklärung verdeutlicht den Begriff des Guten, und dadurch eben zerstört sie die Grundlage des Egoismus. Die deutliche Vorstellung des Guten will, was Allen nützlich ist; sie will den allgemeinen Nutzen, die allgemeine Glückseligkeit. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützliche, und dessen Gegentheil das Gemeinschädliche. Wir handeln moralisch, wenn wir das Gute in diesem Sinne bethätigen, die eigene Glückseligkeit durch die fremde befördern und die fremde, als ob sie die eigene wäre, erstreben. So gewiß Niemand glücklich sein kann, wenn die Andern unglücklich sind, so gewiß ist die Glückseligkeit jedes Individuums nur in der Glückseligkeit Aller möglich, nur in dieser fest begründet. Wer sein eigenes Glück ohne das fremde oder gar auf dessen Kosten zu er-

reichen wähnt, handelt in dem Zustande der Geistestrübung und wird ohne Zweifel mit dem eigenen Unglück enden. Das Streben nach wirklicher Glückseligkeit hat zu seinem Beweggrunde jenen in der menschlichen Gattungsanlage gegründeten Instinct, den wir das moralische Naturell genannt haben. Die Entwicklung dieses Naturells, die Erleuchtung desselben durch das Bewußtsein bildet den moralischen Willen. Das fremde Glück mit zu dem eigenen rechnen; sich an dem fremden Glücke erfreuen, als ob es das eigene wäre: das ist Liebe nach Leibniz' schöner Erklärung*). So erfüllt und bewährt sich in der Menschenliebe die ächte moralische Gesinnung.

8. Die Menschenliebe oder die sittliche Harmonie.

In dieser Bestimmung der sittlichen Denkweise unterscheidet sich Leibniz ebenso charakteristisch von Spinoza, als er in der Fassung der ethischen Grundfrage und in der Art der Auflösung mit ihm übereinstimmt. Denn es ist bei beiden die Theorie, das klare und deutliche Denken, welches den moralischen Willen bedingt; es ist bei beiden die Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande und näher die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande, welche die menschlichen Gesinnungen und Handlungen ausmacht; es ist endlich bei beiden die Uebereinstimmung des Willens mit der wahren Erkenntniß, worin die Freiheit besteht, worin die Freude beharrt und jener menschliche Urtrieb nach Glückseligkeit sein dauerndes Ziel erreicht. Nach den Begriffen beider ist die Freiheit unsere Befreiung von der Selbstsucht, also Hingebung und Liebe. Allein Spinoza opfert mit der Selbstsucht auch das Selbst, während

*) Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. Op. phil. pg. 118.

es Leibniz ohne dieselbe erhalten möchte; jener vernichtet den Egoismus, während ihn der Andere auf sein richtiges Maß zurückführt. Auf der Höhe des moralischen Willens verschwindet bei Spinoza alles menschliche Glück aus unsern Augen, das eigene wie das fremde, während es bei Leibniz hier erst wahrhaft erblickt, wahrhaft begründet wird. Spinoza's Moral stimmt uns gleichgültig gegen die menschliche Glückseligkeit, die leibnizische liebevoll. Spinoza's Philosophie hat kein Herz für den Menschen, nicht weil sie menschenfeindlich, sondern weil sie gefühllos ist; weil diesem geometrischen Verstande, der die menschlichen Handlungen betrachtet, als ob es sich um Linien, Flächen, Körper handelte, die Liebe zum Einzelnen als eine Unklarheit des Geistes erscheinen muß. Darum gilt hier als die vollkommen sittliche Gesinnung nicht die Menschenliebe, sondern die Liebe zu Gott, welche gleich ist der Liebe Gottes zu sich selbst: nicht die Philanthropie, sondern der „amor Dei intellectualis". Wahrhafte Menschenliebe ist bei Spinoza im Grunde eben so unmöglich, als sie bei Leibniz nothwendig ist. Denn dort sind die Menschen von Natur Feinde, hier sind sie Verwandte; dort entzweit, hier verbrüdert das Naturgesetz selbst die Menschheit. Darum ist bei Leibniz die Philanthropie ein naturgemäßes Gefühl, das als ungeschriebenes Gesetz dem Herzen jedes Individuums eingeboren ist: sie bildet den entwickelten, klar gewordenen Gattungsinstinct und ist in Wahrheit nichts Anderes, als das moralische Bewußtsein unserer natürlichen Harmonie.

So entwickelt sich der menschliche Wille durch die ihm eingebornen Instincte zur Bethätigung der Weltharmonie, wie sich der menschliche Verstand durch die angebornen Ideen zu deren Erkenntniß erhoben hatte. Dem Axiome der Identität

entspricht die Maxime: stimme mit dir selbst überein; verwirkliche die Harmonie deines Wesens; wolle glücklich sein! Dem Axiome der Causalität entspricht die Maxime: stimme mit den Andern überein; verwirkliche, so viel du vermagst, die Harmonie der Menschheit; wolle, daß auch die Andern glücklich seien! Das Axiom der Harmonie (die Vereinigung der beiden andern) erklärt: jedes Wesen muß mit sich selbst und mit allen übrigen Wesen übereinstimmen. Ihm entspricht die Maxime der Philanthropie: wolle und bethätige dein Glück im Glücke der Menschheit; bedenke das Ganze, indem du für dich selbst handelst! In dieser Uebereinstimmung mit sich selbst, mit der Menschheit, mit der Weltordnung vollendet sich die harmonische Menschennatur, die „schöne Individualität" nach dem Ausspruche des Dichters:

Einig sollst Du zwar sein, doch Eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft bist Du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen ist Deine Vernunft, Dein Herz bist Du selber:
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen Dir wohnt.

Dreizehntes Capitel.

Der künstlerische Geist.

Die ästhetische Vorstellung und der künstlerische Wille. Natur und Kunst. Kunst und Religion.

Der Wille ist die Function der Vorstellung, denn er ist von dieser abhängig und durch dieselbe bestimmt. Wie der Verstand, so der Wille; wie die Vorstellung, so das Streben. Ist der Wille eine Function der Vorstellung, so ist jeder Vorstellungsgrad auch ein Willensgrad, und die Entwicklung des Willens folgt der Entwicklung der vorstellenden Kraft Schritt für Schritt. Nun war in dieser der niedrigste Grad die dunkle, der höchste die deutliche Vorstellung, und auf dem Uebergange von der einen zur andern bildete sich die ästhetische Vorstellung: jenes Formgefühl, welches Leibniz die dunkle Perception der Harmonie nannte. Der durch die dunkle Vorstellung determinirte Wille war Instinct, der durch die deutliche Vorstellung bestimmte war Wille im höhern Verstande, moralischer Wille; und wie sich die sinnliche Vorstellung aufklärte und verdeutlichte, so entwickelte sich aus dem Triebe das bewußte und sittliche Streben. Was ist nun der Wille, wenn er durch ästhetische Vorstellungen bestimmt wird? Daß er durch diese bestimmt werden kann und muß, erhellt aus der psychologischen Nothwendigkeit, welche den Willen an die

Vorstellung bindet. Die ästhetische Vorstellung ist dunkel, darum ist ihr Wille Instinct oder Trieb. Aber diese dunkle Vorstellung percipirt die Form und Harmonie der Dinge, darum ist ihr Wille Formtrieb: er ist das Streben, eine ästhetische Vorstellung zu verwirklichen oder ein Werk von harmonischer Form auszuführen. Die Gemüthsdisposition, die von einer ästhetischen Vorstellung erfüllt und von dem Drange nach harmonischer Gestaltung beseelt und getrieben wird, nennen wir die künstlerische Stimmung; der Wille, der aus einer solchen Stimmung hervorgeht und eine ästhetische Vorstellung verwirklichen möchte, ist der künstlerische und sein Product ein Kunstwerk. Jedes menschliche Gemüth hat mit dem Formgefühle zugleich die Fähigkeit, poetisch gestimmt zu werden und künstlerisch zu handeln. Es wird poetisch gestimmt, sobald das Formgefühl sich praktisch bethätigt, sobald die ästhetische Vorstellung, die das Gemüth in eine harmonische Stimmung versetzt, dasselbe beunruhigt oder, was dasselbe heißt, sobald sich innerhalb der reinen Formbetrachtung, innerhalb der Phantasie der Wille zu rühren beginnt. Wenn wir unter dem Eindruck einer ästhetischen Vorstellung thätig sein wollen, so sind wir nicht mehr theoretisch, sondern praktisch gestimmt, nicht mehr ästhetisch beruhigt, sondern poetisch erregt. Der durch die Phantasie beunruhigte und zur Thätigkeit aufgelegte Geist ist der poetische. Die poetische Erregbarkeit gehört zur Natur des menschlichen Willens, wie die ästhetische Vorstellung zur Natur unseres perceptiven Seelenvermögens, und sie ist so sehr in unserer Gemüthsverfassung begründet, daß sie mit größerer oder geringerer Stärke in jeder menschlichen Seele stattfindet. Es giebt keinen Menschen, der ästhetisch ganz unempfindlich, poetisch nie zu erregen wäre: aus dem einfachen Grunde giebt es solche stumpfe Seelen nicht, weil mit jeder Vorstellung

ein gewisser Willensgrad, mit der ästhetischen also ein gewisser künstlerischer Willensgrad verbunden sein muß. Natürlich schließt dieser Grad nach der verschiedenen Begabung der Individuen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden in sich. Er durchläuft eine Stufenleiter, die von einer kaum merkbaren Unruhe zur stärksten und bewegtesten Thatkraft fortschreitet. Und eben so die Handlung, die der poetisch erregte Wille ausführt: sie steigert sich vom schlechten Versuche des Stümpers bis zum gelungenen Werke des Meisters. Offenbar hängt das Maß der künstlerischen Seelenkraft von der poetischen Willensstärke ab, und diese ist bedingt durch die Gewalt und Lebendigkeit, womit die ästhetischen Vorstellungen wirken. Es sind die künstlerischen Geister hervorragender Art, die Genies, in denen die ästhetischen Vorstellungen mit überwiegender Stärke und mächtiger, als die übrigen Vorstellungen, wirken. Die Harmonie bildet das Object der ästhetischen Vorstellung und die Absicht des künstlerischen Willens. Nun erblickt Leibniz die Harmonie der Dinge besonders in der Uebereinstimmung ihrer Theile und Bewegungen, in den richtigen Proportionen, in den regelmäßigen Verhältnissen. In der dunkeln Perception dieser Harmonie bestand ihm der Kunstgenuß. In dem dunklen Streben, ein Werk dieser Art selbst hervorzubringen, besteht ihm daher das Element des künstlerischen Schaffens, und in dem Werke selbst, das aus einer solchen Willensrichtung folgt, die Kunstschöpfung. Die harmonischen oder schönen Formen sind bei Leibniz noch in nächster Verwandtschaft mit den mathematischen Bildungen und die harmonischen oder künstlerischen Werke mit den mechanischen. Die Welt selbst gilt ihm für eine lebendige Maschine; das menschliche Kunstwerk wiederholt im Kleinen, was die Welt im Großen darstellt. Wie der menschliche Geist eine Welt im Kleinen ist, so

bildet sein Kunstwerk ein Weltgebäude im Kleinen: der Künstler erscheint daher bei Leibniz unter dem Bilde des Baumeisters, der künstlerische Geist als der architektonische. Dieß entspricht seinem Begriff von der ästhetischen Vorstellung, die in eine dunkle Mathematik, in ein unwillkürliches Zählen und Messen gesetzt wurde. Um Leibniz' Begriffe von Schönheit und Kunst richtig zu würdigen, muß man weniger auf die Worterklärungen achten, wonach die einen mathematisch, die andern mechanisch erscheinen, als auf die Quelle, woraus Schönheit und Kunst von ihm abgeleitet werden. Das Wichtige ist, daß er sie psychologisch begründet, daß er ihre Quelle in der dunkeln Menschenseele, in dem Dämonium des Geistes entdeckt: die Quelle der Schönheit in dem Formgefühl, die der Kunst in dem Formtriebe.

Ich würde nun unbedenklich den künstlerischen Geist in die Mitte setzen zwischen den natürlichen und moralischen Willen, so wie die ästhetische Vorstellung in der Mitte stand zwischen der sinnlichen und logischen Erkenntniß. War die ästhetische Vorstellung die Vorstufe der deutlichen, so ist der künstlerische Wille die Vorstufe des moralischen; und das Schöne überhaupt hat demnach als ein Symbol (als eine noch verhüllte, dunkle Darstellung) des Wahren und Guten zu gelten. Und so wird in der That die Sache aufgefaßt im Zeitalter der deutschen Aufklärung. Die Aesthetik ist von der Logik, die Kunst von der Moral abhängig; unter diesem Gesichtspunkte fällt der Zweck der Kunst oder der ästhetische Nutzen in die moralische Besserung.

Indessen wo Leibniz von dem architektonischen (künstlerischen) Geiste redet, giebt er ihm eine höhere Bedeutung, als nur die Vorstufe des sittlichen Geistes zu sein. Er sieht in der Kunst nicht bloß eine mechanische, sondern eine ideale, schöpferische Nachahmung der Natur, und so gilt ihm die künstlerische Fähig-

keit in der menschlichen Seele als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft. Denn wahrhaft schöpferisch ist allein Gott; nicht die Natur, die bloß das Geschaffene entwickelt. Wo daher ein Analogon der Schöpfung stattfindet, da muß auch ein dem Göttlichen verwandtes und ebenbildliches Wesen existiren. Aus unserer Anlage zur Kunst beweist Leibniz unsere Gottähnlichkeit. Weil wir das Universum vorstellen als lebendige Spiegel, darum sind wir Mikrokosmen oder kleine Welten; weil wir in Kunstwerken das Universum thätig nachbilden können, darum sind wir Schöpfer kleiner Welten, darum sind wir im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen ist: nicht bloß kleine Welten, sondern kleine Gottheiten. „Was die vernünftige Seele oder den Geist angeht, so übertrifft er in einer Hinsicht alle andern Monaden oder einfachen Seelen. Es ist nicht bloß ein Spiegel der natürlichen Welt, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht bloß eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er ist im Stande, etwas Aehnliches hervorzubringen, wenn auch nur im kleinen Maßstabe. Denn (um nicht von den Träumen zu reden, wo wir mühe- und absichtslos Dinge erfinden, an die wir lange denken müßten, um sie wachend zu treffen), unsere Seele ist architektonisch in ihren freiwilligen Handlungen, sie entdeckt die Gesetze, wonach Gott die Dinge geordnet hat (nach Gewicht, Maß, Zahl); und in ihrer Sphäre, in ihrer kleinen Welt, diesem begrenzten Spielraum ihrer Kräfte, ahmt sie nach, was Gott im Großen vollbringt*)."

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. Op. phil. pg. 717. Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. Op. phil. pg. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux — Syst. nouv. Nr. 5. Op. phil. pg. 125.

Aus diesem Grunde haben wir die künstlerische Thatkraft des Menschen nicht vorher auf dem Uebergange von dem natürlichen Willen zum moralischen, sondern hier auf dem Uebergange von der Moral zur Religion, von dem Begriffe des Geistes zum Begriffe Gottes betrachtet, denn nach Leibniz erscheint der menschliche Geist in seiner künstlerischen Schöpfungskraft als eine kleine Gottheit.

Vierzehntes Capitel.

Religion und Theologie.

I.

Offenbarung und Vernunft.

1. Ursprung der Religion.

Unter Religion im Allgemeinen verstehen wir das Gottesbewußtsein im Menschen. Wie nun jeder menschliche Zustand seinen zureichenden Grund haben muß, so auch der religiöse. Welches ist der letzte Grund oder der Ursprung der Religion? Wir unterscheiden hier eine zweifache Möglichkeit: entweder werden uns die Gottesbegriffe und damit die Religion von Außen gegeben, oder sie liegen in uns selbst und gehören zu unsern angebornen Ideen. Im ersten Falle wird die Religion geschichtlich überliefert, im andern ist sie natürlich begründet. Die geschichtliche Ueberlieferung weist zurück auf eine erste ursprüngliche Mittheilung, die als solche keine vermittelte Tradition, also überhaupt nicht menschlicher, sondern nur göttlicher Abkunft sein kann. Der Ursprung der geschichtlich überlieferten und geschichtlich vermittelten Religion muß daher eine Offenbarung Gottes selbst sein. Die auf Offenbarung gegründete Religion nennen wir die geoffenbarte oder positive. Ist uns aber der Gottesbegriff ursprüng-

lich eingeboren, so ist es nicht die äußere Mittheilung und geschichtliche Ueberlieferung, sondern die natürliche Vernunft, „la lumière naturelle“, wie Leibniz sagt, woraus Gottesbewußtsein und Religion hervorgehen. Mit der Aufklärung jenes natürlichen Lichtes, mit der Ausbildung jenes angebornen Gottesbegriffs erhellt sich unser Gottesbewußtsein, entwickelt sich die Religion. Die so begründete Religion nennen wir die natürliche, weil sie auf angebornen Ideen, also auf einer ursprünglichen Naturanlage beruht; sie heißt Vernunftreligion, weil jene angebornen Ideen Vernunftanlage, das Naturell unserer Intelligenz sind. Mithin müssen wir, was den Ursprung der Religion betrifft, die natürliche Religion von der geoffenbarten (geschichtlichen), die Vernunftreligion von der positiven unterscheiden. Der Erklärungsgrund der natürlichen Religion ist psychologisch, denn die angeborne oder natürliche Gottesidee ist eine Beschaffenheit der menschlichen Seele; der Erklärungsgrund der positiven Religion ist theologisch, denn die Begriffe von Gott gelten hier für Offenbarungen oder unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Wesens.

Darin also stimmen die natürliche und positive Religion überein, daß beide die Lehre von Gott und göttlichen Dingen d. h. Theologie zu ihrem Inhalte haben; daß sie die Begriffe von Gott nicht als willkürlich gemachte Vorstellungen, sondern als nothwendig gegebene betrachten. Aber wodurch sie uns gegeben sind, diese Vorstellungen von Gott, und was für eine Nothwendigkeit sie begründet, darin stimmt die natürliche Religion anders als die positive. Die Verschiedenheit beider betrifft zunächst nur den Ursprung der Religion. Sie trennen sich in ihren Ausgangspunkten, und es ist wohl möglich, daß sie in einem gemeinsamen Ziele zusammenkommen. Der Unterschied, der in Rücksicht jener ersten Bedingungen stattfindet, macht zunächst noch keinen Gegen-

saß in dem Ergebniß. Dieselben Religionswahrheiten können uns ja von der Natur eingepflanzt und von Gott offenbart sein. Und gesetzt, daß die ganze Natur selbst eine Offenbarung Gottes ist, so sind die Naturwahrheiten zugleich göttliche Offenbarungen, und damit erklärt sich auch die natürliche Religion in unserer Seele als göttlicher Abkunft. Wir behaupten keineswegs, daß die natürliche Religion und die positive sich zu einander wie gleiche Größen verhalten; wir bestreiten nur, daß sie sich sogleich wie entgegengesetzte verhalten müssen. Es soll nicht sofort ausgemacht sein, daß sie sich gegenseitig widersprechen und vollkommen ausschließen. Ihr Verhältniß, so weit wir es bis jetzt bestimmt haben, kann ein positives, es kann auch ein negatives sein; es bleibe vorläufig dahingestellt.

2. Das natürliche Gottesbewußtsein.

Die leibnizische Philosophie kann die Religion nur psychologisch erklären. Ihr Standpunkt ist die natürliche Religion. Die Grundlage ihrer Religionsphilosophie ist der natürliche (angeborne) Gottesbegriff. Wie sie in der natürlichen Verfassung der menschlichen Seele die Elemente der Schönheit, Kunst, Moral entdeckt, so entdeckt sie eben hier auch die Elemente der Religion. Wie sie aus ursprünglichen Seelenkräften alle unsere Wahrheiten herleitet, so auch die Religionswahrheiten. Mit dem Triebe nach Aufklärung und Glückseligkeit ist auch das Streben nach Gott der menschlichen Seele eingeboren. Und dieses naturgemäße Streben bildet den Grundzug der Religion. Daher entwickelt sich mit der Seele auch die Religion; sie beginnt, wie alles Menschliche, mit der dunkeln Vorstellung, dem Gefühle, dem Instinct, und sie endet mit der klaren und deutlichen Erkenntniß. Die Entwicklung der Religion ist deren Aufklärung. Den Ausgangs-

punkt bildet ein dunkles Gottesbewußtsein oder Gottesgefühl, das Ziel besteht in dem aufgeklärten Gottesbewußtsein oder in der Gotteserkenntniß. Gotteserkenntniß ist Theologie. Mithin ist unter diesem Gesichtspunkte Theologie nichts Anderes, als entwickelte, aufgeklärte, wissenschaftlich ausgebildete Religion, wie die Religion als das natürliche, elementare Gottesgefühl eine dunkle Theologie bildet. Es ist daher wohl zu bemerken, daß bei den leibnizischen Begriffen noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Religion und Theologie herauskommt.

Was die natürliche Religion und natürliche Theologie betrifft, so hat Leibniz das System begründet und die Richtung vorgezeichnet, worin sich die ganze deutsche Aufklärung bis Lessing fortbewegt. Die Religion der Aufklärung ist die aufgeklärte, deren Grundlage die natürliche ist. Was aber das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion betrifft, so behauptet Leibniz nicht deren Einerleiheit, sondern er sucht im harmonistischen Geiste seiner Philosophie deren Uebereinstimmung, während sich im Fortgange der Aufklärung dieses positive Verhälniß mehr und mehr auflöst und die natürliche Theologie mit der positiven in Grenzstreitigkeiten und zuletzt in offene Gegensätze geräth.

II.
Monadologie und Theologie.

1. Angeblicher Widerstreit.

Wenn es sich nur um den Gesichtspunkt handelt, unter welchem die leibnizische Theologie aufgefaßt werden muß, so unterscheiden wir zuvörderst genau die natürliche Religion an sich von ihrem Verhältniß zur positiven. Es ist nachgerade ein festes Vorurtheil geworden, die leibnizische Theologie insgesammt für den schwächsten Theil des Systems zu erklären, was so viel heißt,

als jeden strengen und folgerichtigen Zusammenhang zwischen dem leibnizischen System und seiner Theologie bestreiten. Schon zu den Zeiten des Philosophen wollten Einige die Theodicee für ein bloßes Kunststück halten, womit es Leibniz nicht wirklich Ernst gewesen sei; und selbst Lessing, der den Zusammenhang zwischen den Principien der Monadologie und der Theodicee genau begriff und auf das Bündigste gerade in den bedenklichsten Punkten nachwies, konnte die Urtheile der Nachwelt nicht so weit berichtigen, daß man sich in dieser Rücksicht über Leibniz, ich will nicht sagen richtiger, sondern nur bedächtiger ausdrückte. Man fährt noch heute fort, Leibnizens Theologie für ein Machwerk zu halten, welches seinem philosophischen Systeme nicht angemessen sei und demselben besser niemals hinzugefügt worden wäre. Worin sucht oder findet man aber diese augenfällige Schwäche, die den Philosophen der Principlosigkeit schuldig macht, einer Principlosigkeit, die man auf die Rechnung seines Verstandes oder gar, wie Manche wollen, auf die einer zweideutigen Absicht setzen müßte? In dem Systeme der natürlichen Theologie als solchem? Dieses System war das unserer gesammten Aufklärung, auch das Lessings. Oder nur in dem Vermittlungsversuche, den Leibniz gegenüber der kirchlichen Theologie damit anstellte? Diese harmonistische Absicht lag in der Neigung seines Systems, und diese Neigung war in dem Geiste seines ganzen Zeitalters begründet, welches die Versöhnung oder wenigstens das Gleichgewicht der religiösen Gegensätze anstrebte. Damit würden freilich die Vorwürfe, die auf Leibniz zielen, nicht gehoben, sondern nur erweitert und auf das ganze Zeitalter ausgedehnt sein; es wäre damit nur bewiesen, daß die Schwäche der leibnizischen Theologie nicht eine persönliche Schwäche war, sondern eine Art Schicksal, dem dieser Philosoph mit vielen Andern unterlag.

2. Uebereinstimmung beider.

Untersuchen wir daher die Sache selbst ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Umstände. Wie verhält sich die leibnizische Theologie zu den Grundsätzen des ganzen Systems? Es wird behauptet: der Gottesbegriff, welchen Leibniz seiner Theologie zu Grunde legt, passe nicht zu der Monadenlehre; Gott und die Monaden seien verschiedenartige und einander widersprechende Begriffe; auf den Gottesbegriff gründe Leibniz seine Theologie, auf den Monadenbegriff seine Metaphysik und Philosophie; darum seien Theologie und Philosophie ursprünglich verschiedene Stücke, welche Leibniz künstlich und „lose" zusammengefügt habe; dieses so locker verbundene System sei daher keineswegs einmüthig und folgerichtig; die Monadenlehre, streng und folgerichtig entwickelt, kenne nur ein Princip: die Monaden und als deren nothwendige und höchste Folge die Monadenordnung oder die Weltharmonie. Die Weltharmonie sei darum nach Leibniz die höchste Idee, welche er für Gott selbst hätte erklären müssen. Auf die Frage nach dem Grunde der Harmonie konnte Leibniz nur antworten: sie folgt nothwendig aus den Monaden, weil sie ursprünglich darin liegt. Auf die Frage nach dem Grunde der Monaden konnte er nur antworten: sie sind von Ewigkeit zu Ewigkeit; die Frage nach ihrem Ursprunge ist daher unmöglich. So, behauptet man, mußte folgerichtig der leibnizische Gott gleich der Weltordnung (Harmonie), die leibnizische Theologie daher Pantheismus sein. In diesem Punkte mußte Leibniz mit Spinoza übereinstimmen. Wirklich? Leibniz hätte zufolge seiner Principien das behaupten müssen, wogegen sich diese Principien mit aller Macht sträubten? So sehr hätte in Leibniz der Verstand den Neigungen widersprochen? Den Neigungen, die doch nach des Philosophen eigener Erklärung den

Vorstellungen stets conform sind? Seine Vorstellungsweise hätte pantheistisch sein müssen, während seine Neigung es nicht war?

Der leibnizische Gottesbegriff ist mit der Weltharmonie nicht identisch. Die ersten Grundsätze dieser Philosophie verbieten eine solche Identität: denn Gott ist ein Wesen, die Weltharmonie dagegen ist ein Verhältniß. Aber die wohlverstandene Monadenlehre und die wohlverstandene Weltharmonie schließen den leibnizischen Gottesbegriff so wenig aus, daß sie ihn vielmehr fordern und nothwendig machen; ja die leibnizische Philosophie wäre ohne folgerichtigen Schluß, wenn ihr dieser Begriff fehlte. Was ist die Weltharmonie? Das continuirliche Stufenreich der Entelechien oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den niedern Kräften zu den höhern fortschreitet. Offenbar zielt dieses Stufenreich auf eine höchste Kraft, die schlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Diese höchste Kraft muß existiren, denn das Stufenreich der Dinge wäre sonst ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck, und wo Zwecke einmüthig wirken, muß ein letzter Zweck sein. Weil jede Monade nach einer höhern strebt, so muß es eine höchste Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Diese höchste Monade ist die absolute oder Gott. Jede Entwicklung verlangt eine höchste Stufe: so verlangt das Stufenreich der Wesen ein höchstes Wesen, also die Monaden eine absolute Monade. Ohne diese wäre die ganze Monadenlehre nichtig, denn die Kraft, die in den Monaden wirkt, wäre ziellos. Wie jede Monade nach der höhern und damit zugleich nach der höchsten (Gott) strebt, so strebt die Monadologie nach der Theologie, und man muß nicht wissen, was die Monadologie eigentlich will, wenn man die Theologie als ein überflüssiges oder gar ungereimtes Nebenwerk an=

sieht. Das Stufenreich der Dinge ohne Gott vorstellen, heißt den Comparativ ohne Superlativ denken. Auch in Leibniz' eigenem Geiste geht der Gottesbegriff der Monadenlehre voraus und begleitet sie auf jedem ihrer Schritte.

3. Theismus.

Gott ist die höchste Monade. Von dieser muß gelten, was von jeder Monade gilt, daß sie von allen übrigen unterschieden ist. Als Monade bildet Gott ein Wesen für sich. Dieser Begriff, der das göttliche Wesen von allen übrigen unterscheidet und abgrenzt, ist theistisch. Die leibnizische Theologie ist daher wesentlich Theismus. Auch leuchtet sofort ein, daß Gott als Monade ein einziges Wesen sein muß; demnach bestimmt sich der leibnizische Theismus näher als Monotheismus. Dieser Theismus nun widerspricht der Monadenlehre so wenig, daß er vielmehr in ihrer Anlage begründet ist und von dem Begriff der Monade als eine nothwendige Ergänzung gefordert wird. Wir können uns in Leibniz' Geiste die Monaden vorstellen als ein continuirliches Stufenreich von Wesen, dessen äußerste Grenzen diesseits der niedrigsten Monade das Nichts und jenseits der relativ höchsten Gott sind. Gerade diese Anschauung setzt Leibniz als die seinige dem Pantheismus und der Lehre von der Weltseele entgegen. „Es giebt überall Stufen. So finden sich unendlich viele Grade zwischen irgend einer Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwischen der Härte und der absoluten Flüssigkeit, die ohne alle Widerstandskraft ist; zwischen Gott und dem Nichts. — Und darum ist es ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltseele (die eine Substanz), und nur ein einziges passives Princip, nämlich die Materie, annehmen will*)."

*) Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. Considérations sur l'esprit universel. Op. phil. pg. 182.

Ist aber Gott die höchste Monade, so ist er die höchste Kraft, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann. Sie könnte und müßte gedacht werden, die höhere Kraft, so lange die gegebene beschränkt ist. Denn jede beschränkte Kraft läßt sich steigern, und es läßt sich ein höherer Grad der Vollkommenheit vorstellen. Darum mußte es jenseits des Menschen höhere Geister oder Genien geben. Darum muß Gott als das höchste Wesen ohne Schranke und, weil die Schranke das Princip der Materie ist, ohne Materie gedacht werden. „Dieu seul est au dessus de toute la matière" sagt Leibniz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens*). Mit der Materie fehlt auch das passive Princip oder die leidende Kraft: darum muß Gott als reine Thätigkeit, als actus purus, wie die aristotelischen Scholastiker sagten, begriffen werden. „Gott allein," schreibt Leibniz an Wagner, „ist von der Materie wahrhaft frei, denn er ist reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die sonst überall das Wesen der Materie ausmacht**)."

Als das höchste Wesen muß demnach Gott schlechterdings schrankenlos und immateriell sein. Er übertrifft alles Beschränkte, Körperliche, Individuelle. Nennen wir den Inbegriff alles Beschränkten Welt, so ist nach Leibniz Gott nothwendig überweltlich oder transscendent. Nennen wir den Inbegriff alles Körperlichen Natur, so ist Gott übernatürlich. Der leibnizische Gottesbegriff ist daher nothwendig theistisch und nothwendig supranaturalistisch.

4. Rationalismus und Supranaturalismus.

Um Leibniz' Theismus, der die theologischen Begriffe der

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 432.

**) Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. pg. 466.

deutschen Aufklärung beherrscht, richtig zu verstehen, muß man sich klar machen, wie hier die rationalistische und supranaturalistische Richtung zusammentreffen. Der Gottesbegriff ist natürlich begründet, denn er erhellt aus der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die nicht anders gedacht werden können, denn als Monaden, welche, weil sie eine continuirliche Stufenreihe bilden, nothwendig auf ein höchstes Wesen hinweisen. Die Grundlage der leibnizischen Theologie besteht mithin in natürlichen Begriffen, und der Theismus, der auf diesen beruht, ist seinem Principe nach rational. Aber das höchste Wesen, weil es die Stufenreihe der Dinge vollendet, übersteigt alles Beschränkte und Körperliche, die Welt und die Natur. Die leibnizische Theologie geht darum über die natürlichen Begriffe hinaus, und jener rational begründete Theismus wird in seiner Spitze supranaturalistisch. Aus diesem Grunde bezeichnen wir die natürliche Theologie, den Theismus, welchen Leibniz einführt und die Aufklärung fortpflanzt, als einen rationalen oder verständigen Supranaturalismus. Rational ist dieser Theismus, weil wir im Lichte unserer Vernunft begreifen, daß Gott ist; weil diese (dunkler oder deutlicher erkannte) Vernunftwahrheit den Grund der Religion oder des Glaubens an den einen Gott ausmacht. Supranaturalistisch ist dieser Theismus, weil sein Gott übernatürlich und überweltlich ist. Endlich verständig ist dieser Supranaturalismus aus dem einfachen Grunde, weil wir aus natürlichen Begriffen einsehen, daß Gott, als das höchste aller Wesen, nothwendig übernatürlich und überweltlich sein müsse. Dieser verständige Supranaturalismus, welcher den durchgängigen Charakter der natürlichen Theologie bestimmt, unterscheidet sich sehr von dem rechtgläubigen. Hier nämlich gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegreifliches, als ein Mysterium, das alle Vernunftbegriffe

zu nichte macht, indem es ihnen widerspricht. Dort gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegriffenes, als ein Superlativ, der unsere Vernunftbegriffe übersteigt, ohne ihnen zu widersprechen. Denn wir begreifen aus dem Gesichtspunkte der natürlichen Theologie vollkommen, daß ein solches superlatives, höchstes, unserer Vernunft überlegenes Wesen existiren müsse. Wie der höchste Grad zum niedern, so verhält sich der göttliche Geist zum menschlichen.

5. Das Ueber- und Widervernünftige.

Da nun die Natur auch die natürliche Vernunft und diese die menschliche in sich begreift, so ist der Supranaturalismus zugleich Suprarationalismus. Zwischen Gott und Vernunft muß nach Leibniz' theologischen Begriffen dasselbe Verhältniß stattfinden, als zwischen Gott und Natur. Dieses Verhältniß ist kein Widerspruch, sondern eine Steigerung. Gott übersteigt die (menschliche) Vernunft, ohne ihr zu widersprechen: das göttliche Wesen ist übernatürlich, aber nicht naturwidrig; ebenso ist es übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig. Gott verhält sich zum Menschen ähnlich, wie der Mensch zu einem Wesen niedern Ranges, etwa zum Thier oder zur Pflanze. Die menschliche Vernunft ist höher, als die thierische: so ist die göttliche höher, als die menschliche. Und in dieser Rücksicht übersteigt Gott die Vernunft; er ist als das höchste (schrankenlose) Wesen übernatürlich und als die höchste (schrankenlose) Vernunft über jede beschränkte (menschliche) Vernunft erhaben. Die Unterscheidung daher zwischen dem „Uebervernünftigen (ce qui est au dessus de la raison)“ und dem „Widervernünftigen (ce qui est contre la raison)“ ist nicht, wie man häufig gesagt hat, ein Kunstgriff, den Leibniz zu Gunsten der positiven Glaubenslehre macht, sondern

eine durch seinen Theismus nothwendig geforderte Unterscheidung, wie dieser Theismus selbst geboten ist durch die Monadenlehre. Wir wollen den bezeichneten Unterschied genau feststellen. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Uebervernünftig ist, was die beschränkte (menschliche) Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche besteht in absoluten Wahrheiten, die beschränkte Vernunft in relativen. Absolute Wahrheiten gelten unbedingt, relative dagegen bedingt. Die einen sind immer wahr, die andern nur unter gewissen Umständen; jene können nie anders sein, die Bedingungen mögen sein, welche sie wollen; die andern können auch anders sein, wenn die Bedingungen andere sind, unter denen sie stattfinden. Von jenen ist das Gegentheil nie möglich, sie sind daher unbedingt nothwendig; von diesen ist auch das Gegentheil denkbar, sie sind daher nur in eingeschränkter, bedingter Weise nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen und so sicher stehen, als der Satz $A = A$. Die bedingte Nothwendigkeit gilt von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen und deßhalb nur eine relative und unvollständige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatsache niemals ganz erschöpft werden können. Die Nothwendigkeit der Vernunftwahrheiten ist die metaphysische (logische, geometrische). Die Nothwendigkeit der Erfahrungswahrheiten ist die physikalische. Der Sinn der leibnizischen Unterscheidung wird daher am besten so gefaßt werden: widervernünftig ist, was den Vernunftwahrheiten und deren metaphysischer (logischer, geometrischer) Nothwendigkeit widerspricht; übervernünftig dagegen, was über die Erfahrungswahrheiten und deren physikalische Nothwendigkeit hinausgeht. Offenbar kann etwas den Gesichtskreis der menschlichen Erfahrung übersteigen,

ohne deßhalb ungereimt zu sein und den Grundsätzen der Vernunft selbst zu widersprechen. Der Horizont unserer Erfahrung ist beschränkt. Es giebt mithin ein Jenseits der Erfahrung. Hier können aus andern Bedingungen andere Thatsachen folgen, als welche uns in der Natur gegeben sind, aber niemals können diese Thatsachen den Gesetzen der Logik und Mathematik widerstreiten. Das Uebervernünftige ist möglich; das Unvernünftige niemals. Beide freilich sind unbegreiflich oder irrational, aber in sehr verschiedener Weise. Das Uebervernünftige ist unbegreiflich, weil es von uns nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige ist unbegreiflich, weil es überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes ist göttlich; dieses ungereimt. Und so gilt der leibnizische Satz: „das Uebervernünftige ist nicht widervernünftig *)."

6. Bayle und Tertullian.

Auf diesen Satz stützt sich die erste Aufgabe der Theodicee, nämlich der Versuch, die natürliche Religion mit der geoffenbarten, den Glauben mit der Vernunft zu vermitteln, und in eben jenem Satze liegt der Mittelpunkt der zwischen Leibniz und Bayle geführten Streitfrage. In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand vertheidigt Leibniz gegen Locke, daß die Vernunft und ihre Principien des Menschen ursprüngliche Geistesanlage seien. In der Theodicee vertheidigt er gegen Bayle, daß die Religion eine Sache der Vernunft sei und darum niemals zwischen beiden ein unauflöslicher Gegensatz entstehen könne. Bayle wollte den Gegensatz beider. Der Glaube sei mit der Vernunft niemals in Uebereinstimmung zu bringen, er widerspreche der Vernunft, wie diese dem Glauben. Das Uebervernünftige sei zugleich wider-

*) Vgl. Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. Op. phil. pg. 486.

vernünftig. Und es gebe in diesem unvermeidlichen Widerstreit zwischen Vernunft und Religion keine andere Auskunft, als daß der Religion die Vernunft unbedingt untergeordnet werde. Diese blinde Unterordnung nannte der Skeptiker „den Triumph des Glaubens". Wird die Vernunft rege, so muß sie die Religionswahrheiten untersuchen, bezweifeln und dadurch den Glauben vernichten. Soll der Glaube bestehen, so darf der Zweifel nicht aufkommen, und die Vernunft muß schweigend gehorchen. Ueber das Verhältniß von Glaube und Vernunft urtheilt der skeptische Bayle ähnlich, als der gläubige Tertullian. Beide erklären den Glauben für unbegreiflich: sie machen in dem Unbegreiflichen nicht die feine Unterscheidung des Ueber- und Widervernünftigen; sie setzen in den entschiedenen Gegensatz zur Vernunft den Triumph, ja das Kennzeichen des Glaubens. „Credo quia absurdum" hatte Tertullian gesagt. „Daß Christus, der Sohn Gottes, gestorben, das ist glaubhaft, weil es ungereimt ist; daß er von den Todten auferstanden, das ist gewiß, weil es unmöglich ist*)."

Indessen anders triumphirt der Glaube bei dem Kirchenlehrer der alten Zeit, anders bei dem Skeptiker der neuen. Was Bayle „den Triumph des Glaubens" nennt, das ist ein doppelseitiges, diplomatisches Urtheil, welches die Niederlage des Glaubens verschweigt. Bayle giebt zum Scheine die Vernunft unter den Glauben gefangen, damit der Glaube um so deutlicher als

*) Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est, quia ineptum; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Leibniz will diese, wie er sagt, witzige Stelle nur von der scheinbaren Ungereimtheit, von der scheinbaren Unmöglichkeit verstanden wissen, weil er für seine Unterscheidung das Ansehen des Kirchenlehrers nicht einbüßen möchte. Vgl. Théod. Discours etc. Nr. 50. Op. phil. pg. 493.

das Gefängniß der Vernunft erscheine. Ist der Glaube seiner Natur nach vernunftwidrig, so ist es ja klar, daß die Vernunft mit dem Rechte ihrer Natur ungläubig sein darf. Ist sich die Vernunft ihrer Rechte bewußt, so wird es nicht fehlen, daß sie diese Rechte gebraucht, die sie nur so lange nicht ausübt, als sie dieselben nicht kennt. Das ist der große Unterschied zwischen dem Zeitalter eines Bayle und dem eines Tertullian. Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieser selbst, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit den Glauben unvernünftig sein.

7. Leibniz und die deutsche Aufklärung.

Gegenüber dieser schlimmen Wahl zwischen Unglaube und Unvernunft sucht Leibniz in dem Vernunftglauben oder in der Vernunftreligion die einzig mögliche Rettung. Vernunftglaube ist nur dann möglich, wenn die Vernunft den Glauben begreifen, wenn der Glaube mit der Vernunft übereinstimmen kann. Nun enthält die geoffenbarte Religion in ihren Glaubenssätzen ohne Zweifel viel Unbegreifliches (Irrationales). Wie soll das Unbegreifliche mit der Vernunft vereinigt und von dieser begriffen werden können? Nur durch jene Unterscheidung, die Leibniz nicht auf Kosten seiner Grundsätze erfindet, sondern die ihm kraft derselben geboten ist. Was in dem Unbegreiflichen widersinnig ist, das ist niemals Glaubenssache, und was darin nicht unvernünftig oder undenkbar ist, das gilt als übervernünftig. Von dem Uebervernünftigen begreifen wir sehr wohl, daß es ist, denn wir begreifen sehr wohl, daß es höhere Wesen als wir, also auch eine höhere Vernunft als die unsrige geben müsse. Wir begreifen aber von dem Uebervernünftigen auch nur, daß es ist, nicht warum es so ist, oder wie Leibniz sagt, wir begreifen nur das ὅτι, nicht das διότι. Das Uebervernünftige (Uebernatürliche) darf und soll

geglaubt werden, das Unvernünftige niemals. Das ist die Richtschnur, nach welcher die Kritik der geoffenbarten Religion von Seiten der gesammten Aufklärung geübt wird. Die Offenbarung gilt innerhalb der Grenzen der göttlichen Vernunft, die mit der menschlichen übereinstimmt oder dieselbe übersteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Die natürliche Religion besteht nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft. Mithin bestimmt sich das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunftreligion so, daß in der positiven Religion die natürliche mitenthalten ist und außer dieser noch andere Glaubensobjecte, welche die menschliche Vernunft übersteigen. Aber als der ächte Kern und Mittelpunkt der Offenbarung gilt die Vernunftreligion bei Leibniz, wie bei der Aufklärung im Ganzen. Der Fortschritt, welchen die Aufklärung innerhalb der von Leibniz gezogenen Grenzen macht, besteht darin, daß sie das Gebiet des Uebervernünftigen mehr und mehr einschränkt, dieses Privilegium der positiven Religion mehr und mehr verkürzt und die Offenbarung auf das Maß der Vernunftreligion zurückführt. Was bei Leibniz als übervernünftig gilt oder gelten möchte, wird später als widervernünftig angesehen. Gerade die besonderen Glaubenswahrheiten des Christenthums, die Menschwerdung, die Trinität, die Wunder u. s. f., welche Leibniz über die Vernunft setzte, werden später der Vernunft entgegengesetzt und dadurch ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. So löst sich im Fortgange der Aufklärung mehr und mehr jenes harmonische Verhältniß auf zwischen Vernunftglaube und Offenbarung, natürlicher und geoffenbarter Theologie, welches Leibniz mit so vielem Eifer gesucht und fürs Erste gestiftet hatte, indem er dem Geiste seiner Philosophie und seines Zeitalters folgte. Es geschah, was in solchen Fällen die Geschichte noch nie unterlassen hat. Ein mächtiger und tiefsinniger Geist schlichtet auf einen

Augenblick den Zwist zwischen Philosophie und Religion und in einem solchen Augenblick ist der Eindruck dieser seltenen Harmonie der überwiegende. Indessen diese Versöhnung, die alle übrigen in sich schließt, ist das Ziel, worum wir kämpfen; es soll immer von Neuem wieder gewonnen, immer von Neuem wieder erstrebt werden. Die lose Verbundenen trennen und entzweien sich aufs Neue, und an die Stelle ihrer Harmonie tritt der Gegensatz in gesteigerter Spannung, bis endlich die Geschichte wieder in einem hervorragenden Geiste den Ausweg aus jenem heillosen Widerstreit und die Mittel der höhern Lösung findet. Leibniz stiftet eine Harmonie, welche Reimarus auflöst und Lessing wiederherstellt, indem er sie tiefer und fester begründet. Einen ähnlichen Verlauf erlebt der Streit zwischen Vernunftreligion und Offenbarung oder Bibelglaube in dem kantischen Zeitalter, einen ähnlichen in dem unsrigen.

Fünfzehntes Capitel.
Die natürliche Religion.

I.
Geist und Gott.

1. Das sittliche und religiöse Streben.

Innerhalb der Grenzen der natürlichen (menschlichen) Vernunft gilt die natürliche Religion, jenseits jener Grenzen liegt der Grund der geoffenbarten. Die natürliche Vernunft sagt uns, daß alle Dinge Kräfte sind, daß jede Kraft nach der höhern und darum nach der höchsten strebt. Die höchste Kraft ist Gott. Mithin streben alle Wesen nach Gott. Aber nur in der menschlichen Seele wird dieses Streben empfunden, gefühlt, gewußt; und in dem gefühlten Streben nach Gott, in der bewußten Neigung nach dem höchsten Wesen besteht die Grundrichtung der Religion. Dieses Streben, das in seinen ersten Regungen instinctiv erscheint, bildet das einfache Element aller Religion: die natürliche Religion ist darum die psychologische Grundlage aller positiven. Aus dem Streben nach Glückseligkeit und menschlicher Vollkommenheit entsteht die Moral; aus dem Streben nach dem Göttlichen entsteht die Religion. Da nun Gott das allervollkommenste Wesen ist, so erhellt hieraus das Verhältniß zwischen Moral und Religion, wie es unter dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie und der Aufklärung überhaupt ge-

faßt wird. Die Moral strebt nach der Vollkommenheit im menschlichen, also beschränkten Sinne des Worts, die Religion strebt nach der Vollkommenheit im unbedingten Sinne; jene handelt nach einem relativ höchsten Zwecke, diese nach dem absolut höchsten. Darum verhalten sich Moral und Religion, wir wollen nicht sagen, wie das Niedere zu dem Höhern, sondern wie das Höhere zu dem Höchsten. Die Moral befindet sich auf dem directen Wege zur Religion; diese erfüllt die Moral, indem sie dieselbe vollendet. Sie gehen beide einen gemeinsamen Weg: die Moral muß sich nach dem Gange ihrer naturgemäßen Entwicklung zur Religion erheben, und die Religion muß unter allen Umständen moralisch handeln. Denn das moralische Handeln folgt dem höchsten (mächtigsten) Instincte, der zuletzt kein anderer sein kann, als der sich auf das höchste Object oder auf Gott selbst richtet. Wenn nun der Wille, wie er nicht anders kann, jenem höchsten Instincte, dem Streben nach dem Göttlichem, gemäß handelt, so ist die so bedingte Moral gleich der Religion. Mithin ist die tiefste Wurzel der Moral zugleich die der Religion, und wenn es sich um die höchste Vorstellung und um das höchste Streben handelt, welches die menschliche Seele erfüllt und treibt, so leuchtet ein, daß hier die natürliche Moral und die natürliche Religion vollkommen miteinander übereinstimmen.

2. Natürliche und geschichtliche Religion.

Jedes Streben ist bedingt durch eine Vorstellung. Der Trieb ist ein angebornes Streben, welches bedingt ist durch eine angeborne Vorstellung. So ist der religiöse Trieb bedingt durch die angeborne Idee Gottes. Angeboren ist uns die Vorstellung von Gott, weil sie ursprünglich in unserm Wesen liegt, weil wir kraft unserer Natur nach dem Höchsten streben und darum das

Höchste vorstellen müssen. Sobald wir dieser Vorstellung inne werden, sei es auch nur durch ein dunkles Gefühl, so ist sie Glaube. Im Glauben eignen wir uns jene der Seele eingeborne Vorstellung an; der Glaube ist unsere erste Apperception Gottes, die, wie jede unserer Vorstellungen, verbunden ist mit einem Streben; die, wie jede unserer Vorstellungen, sich entwickelt vom Gefühle zum Bewußtsein und vom dunklen Bewußtsein zum deutlichen. Mit der Seele entwickelt sich auch der Glaube; es giebt daher so viele Bildungsgrade des Glaubens, als es Entwicklungsgrade des Geistes giebt. Im Verstande der leibnizischen Philosophie und der deutschen Aufklärung müssen wir urtheilen: wie der Mensch, so die Religion, so seine Vorstellung von Gott oder vielmehr so die Entwicklungsstufe, welche die ursprüngliche Gottesidee in seiner Seele erreicht hat. Das ist ein ganz anderer Verstand, als welcher in Voltaire erklärte, daß der Mensch seine Götter oder seine Vorstellungen von Gott macht; er macht sie nicht, sondern er entwickelt die gegebene, das ursprüngliche Datum seiner Seele, und er entwickelt diese Anlage, nicht wie es ihm beliebt, sondern nach dem Maße seines Geistes und unter dem Gesichtspunkte seines Zeitalters. Sehen wir auf den Ursprung der Religion, der nicht innerhalb der menschlichen Machtvollkommenheit liegt, so ist die Vorstellung von Gott eine ewig begründete und allen Menschen gemeinsame, so giebt es in dieser Rücksicht nur eine Religion; sehen wir dagegen auf die Entwicklungsgrade dieser einen Religion, so giebt es so viele Religionen, als es Bildungsverschiedenheiten im Menschengeschlechte giebt. Dieser fruchtbare Gesichtspunkt löst auf eine höchst einfache und natürliche Weise den Streit um die wahre Religion, den die geschichtlichen oder positiven Religionen unter einander führen. Sie sind die Entwicklungsstufen der einen

wahren Religion, welche die vernunftgemäße ist. Darum ist von den positiven Religionen keine wahr in des Wortes alleiniger Bedeutung, denn sie gründen sich nicht bloß auf die ursprüngliche, dem Menschen eingeborene Wahrheit, sondern „auf Geschichte, geschrieben oder überliefert". So urtheilte Lessing in seinem Nathan. Aber im relativen Sinne des Wortes ist jede dieser Religionen wahr, denn jede ist ein Ausdruck der Vernunftreligion, die Ausbildung derselben in der Gemüthsverfassung eines bestimmten Volkes, auf der Bildungsstufe eines bestimmten Zeitalters. So urtheilte Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Und dies ist in Wahrheit der Anfang zur endlichen Lösung jenes Streites zwischen Vernunft und Glaube, natürlicher und geoffenbarter Religion: eine Lösung, die Leibniz zwar nicht selbst gegeben, aber in der Verfassung seines Systems auf das Deutlichste angelegt hat. Denn die Entwicklung der natürlichen Religion ist in diesem Systeme selbst ausgesprochen, und daß die Entwicklungsstufen der natürlichen Religion die geschichtlichen Religionen sind: das ist doch wohl der nächste Gedanke, der sich hier anknüpft. Wenn die hellsten Religionsbegriffe und die Lösung religiöser Probleme die reifsten Früchte eines Zeitalters sind, so müssen wir anerkennen, daß in Lessings Erziehung des Menschengeschlechts die deutsche Aufklärung ihre höchste Idee erreicht und die ächte Frucht geerntet hat von jenem Samen, den Leibniz ausstreute.

Die Entwicklung der Vernunftreligion innerhalb der Menschheit ist die Stufenreihe der geschichtlichen oder positiven Religionen, worin Lessing die einmüthige Idee, den göttlichen Plan der Menschenerziehung oder, um seinen Begriff leibnizisch auszudrücken, die prästabilirte Harmonie aufsuchte. Was folgt aus dem Glauben, wenn wir seine psychologische Entwicklung be-

trachten? Das Gefühl entwickelt sich zum Bewußtsein, die dunkle Vorstellung zur deutlichen. So folgt aus den Glaubenselementen theoretisch die aufgeklärte Glaubenslehre oder die deutlichen Gottesbegriffe und praktisch die Glaubensmoral. Jene ist die Erkenntniß, diese die Bethätigung der religiösen Vorstellungen, und beide zusammen bilden das System der natürlichen Theologie.

Unter allen Wesen der Natur kann allein der Mensch seiner ursprünglichen Vorstellungen inne werden. In ihm werden die Vernunftbegriffe Wissenschaft und die Gottesidee Glaube. Daher kann nur in der menschlichen Seele Religion entstehen im Unterschiede von allen übrigen Wesen. Die Religion unterscheidet den Menschen vom Thiere ebenso unendlich, als die Vernunft: jene macht die menschliche Seele zu deutlichen Gottesbegriffen, diese zu ewigen Vernunftwahrheiten fähig. Und wie beide, Religion und Vernunft, das menschliche Wesen in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschiede von dem thierischen ausprägen, so müssen beide, Religion und Vernunft, gemeinschaftlich und in gegenseitiger Uebereinstimmung das Werk der Menschenbildung vollenden. Vermöge der Natur ist der Mensch ein Spiegel der Welt, vermöge der Religion wird der Mensch ein Spiegel Gottes. So unterscheidet Leibniz die Geister von den übrigen Wesen: daß diese nur Mikrokosmen oder Vorstellungen der Welt (images de l'univers), jene zugleich Abbilder der Gottheit selbst (images de la divinité même) sind.

II.

Die Wahrheiten der natürlichen Religion.

1. Gott und Unsterblichkeit.

Die natürliche Religion lehrt zwei Grundwahrheiten, die ihre Elemente ausmachen: wovon die eine das göttliche Wesen,

die andere die menschliche Seele betrifft. Die erste erklärt das Dasein eines einzigen Gottes, als des höchsten Wesens, von dem alle übrigen abhängen; die zweite die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die sich als geistige oder moralische (persönliche) Unsterblichkeit von der natürlichen Unvergänglichkeit der andern Monaden unterscheidet *). Die Gottesidee bildet das oberste Princip der Glaubenslehre, der Unsterblichkeitsbegriff das der Glaubensmoral: auf diesen beiden Pfeilern ruht das System der natürlichen Theologie. Monotheismus, als die höchste Gottesidee, und der Unsterblichkeitsglaube, als die höchste Idee der Menschheit, gelten bei Leibniz als die beiden Hauptwahrheiten der natürlichen Religion, deren Begriff sich mithin erfüllt, wenn der Monotheismus vereinigt wird mit dem Vollgefühle der Humanität.

2. Judenthum und Christenthum.

In diesen beiden Wahrheiten liegen die Wendepunkte der Religionsgeschichte. Das Erste ist, daß sich der Glaube zu dem gereinigten Begriffe des einzigen, überweltlichen Gottes erhebt; das Zweite, daß er in das eigene Innere hinabsteigt und die menschliche Seele in ihrem ewigen Wesen, die menschliche Persönlichkeit in ihrer ewigen Geltung entdeckt. Den Glauben an den einen Gott hat Moses gestiftet; der reine Monotheismus der jüdischen Religion bildet die Grundlage und das erste Element der natürlichen. Den Glauben an das ewige Leben, bedingt durch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, gründet Christus; die christliche Religion vollendet darum die natürliche. Bei den Heiden des Alterthums, meint Leibniz, waren es weniger Lehren als

*) Ueber den Unterschied der „Immortalität“ und „Indefectibilität“ vgl. oben Cap. V. dieses Buchs. Nr. III. 3. S. 424 flgd.

Formen, weniger Dogmen als Ceremonien und Cultus, worin das Wesen ihrer Religion bestand. Die mosaische Religion erweckt im Menschen die reine Idee des höchsten Wesens und gründet damit die natürliche Theologie; das Christenthum erweckt im Menschen neben jenem Gottesbegriffe die wahre Idee der Menschheit und gründet damit die natürliche Moral, indem es die natürliche Religion ergänzt. So gilt das Christenthum als die Fortbildung und Ergänzung des Judenthums, als humanisirter Monotheismus. Die christliche Religion bringt nach dieser Ansicht die wahre Religion in Uebereinstimmung mit der wahren Moral: gerade darin liegt die Bedeutung des Christenthums, welche die Aufklärung stets hervorhebt sowohl gegen die naturalistische Philosophie als gegen die supranaturalistische Kirchenlehre. „Ich will," sagt Leibniz in der Vorrede zur Theodicee, „hier nicht näher auf die andern Punkte der christlichen Lehre eingehen, sondern nur zeigen, wie Jesus Christus die natürliche Religion schließlich zum Gesetz erhob und ihr das Ansehen eines öffentlichen Glaubens verschaffte. Er allein vollbrachte, was so viele Weise vergebens versucht haben, und nachdem die Christen im römischen Weltreich die Oberhand gewonnen, so wurde die Religion der Weisen zugleich die Religion der Völker. Auch Mahomet sagte sich nicht los von jenen großen Lehren der natürlichen Theologie: seine Anhänger verbreiteten sie bis unter die entferntesten Völker Asiens und Afrikas, wohin das Christenthum nicht gedrungen war, und sie vernichteten in vielen Ländern den heidnischen Aberglauben, der sich mit der wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht verträgt *)."

*) Théodicée. Préface. Op. phil. pg. 469.

3. Gottesliebe und Menschenliebe.

Die Religion des abstracten Monotheismus, der von dem Selbstgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen ist, besteht in der bloßen Gottesfurcht. Erst aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bildet sich das Gefühl unserer Gottähnlichkeit. Der mit der Idee der Menschheit in Uebereinstimmung gebrachte Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe. Hier ist Gott das Ziel unsers innersten, natürlichen Strebens, also das Object unserer innersten Neigung. Der Mensch strebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben ist, da ist Neigung; wo Neigung ist, da ist Liebe. Das Vollkommenste übt auf das menschliche Gemüth die stärkste Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müssen wir unter allen Wesen Gott am meisten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Gesetzes, sondern gtrieben von der eigenen innersten Neigung. Und darin besteht der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchsten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin besteht die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und natürlichen Religion, daß beide in der Hinneigung zu Gott den ursprünglichen Zug der menschlichen Seele und in der Liebe Gottes die Erfüllung dieser innersten, der Seele eingebornen Neigung erblicken. Je vollkommener der Gegenstand, um so größer unsere ihm zugewendete Liebe. Genauer gesagt: je deutlicher unser Begriff von der Vollkommenheit des Gegenstandes ist, um so vollkommener muß uns derselbe erscheinen, um so mehr muß sich daher unsere Neigung erhöhen und unsere Liebe steigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, so viel unsere Kräfte

vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die Weisheit, die ein Werk der Erkenntniß ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die Menschenliebe, welche die Harmonie im Menschengeschlechte erhält und fördert. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der gegenseitigen Menschenliebe; so ist es die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, naturgemäßen Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und thätige Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum.

„Man kann Gott nicht lieben," sagt Leibniz, „ohne seine Vollkommenheiten zu begreifen, und diese Erkenntniß schließt die Grundsätze der ächten Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion soll eben diese Grundsätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie sich die Menschen, ja selbst die Lehrer der Religion so oft von diesem Ziele entfernt haben. Wider die Absicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr dunkel. Sollte man es glauben, daß sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein, ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein, ohne Gott zu lieben; oder sie könnten den Nächsten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ohne daß die Welt diesen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finsterniß mächtige Reste. Oft genug sieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja sogar sie zu lehren das Geschäft haben, und sie sind über das Wesen Got-

tes im Dunkeln. Diese Leute verstehen sie schlecht, die Güte und Gerechtigkeit des Herrn der Welt; sie bilden sich einen Gott ein, der weder unsere Nachahmung noch unsere Liebe verdient. Eben dies erscheint mir sehr bedenklich in seinen Folgen, denn es ist außerordentlich wichtig, daß die Quelle der Frömmigkeit nicht getrübt werde. Jene alten Irrthümer, welche der Gottheit die Uebel Schuld geben oder ein böses Princip aus ihr machen, haben sich in unseren Tagen hie und da erneut; man beruft sich auf die unwiderstehliche Macht Gottes, wo man vielmehr auf die unendliche Güte Gottes hätte hinweisen sollen; man redet von einer despotischen Herrschaft, wo man eine Macht zu begreifen hat, die nach der Richtschnur der vollkommensten Weisheit handelt. Ich habe bemerkt, daß diese Meinungen, die leicht Schaden anrichten können, sich besonders auf verworrene Begriffe von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Schicksal gründen; darum habe ich bei mehr als einer Gelegenheit versucht, diese wichtigen Punkte klar zu machen *)."

Welches also ist, um jene schlimmen Irrthümer zu vermeiden, der richtige Begriff Gottes?

*) Théodicée. Préface. Op. phil. pg. 469, 70.

Sechszehntes Capitel.

Die natürliche Theologie.

I.

Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Die Beweisarten. Die ontologische.

Die natürliche Theologie begründet und erklärt, was die natürliche Religion glaubt. Diese glaubt, daß Gott ist; jene zeigt, warum er ist, indem sie das Dasein Gottes beweist; sie erklärt den Begriff Gottes, der als dunkle Vorstellung oder als religiöses Gefühl der menschlichen Seele inwohnt, indem sie diesen Begriff verdeutlicht und in seinen Merkmalen darstellt. Darum sind die Hauptstücke der natürlichen Theologie die Beweise vom Dasein Gottes, die Eigenschaften des göttlichen Wesens, endlich das hierauf gegründete Verhältniß Gottes zur Welt.

Was zunächst die Beweise vom Dasein Gottes betrifft, so können ihre Schlußfolgerungen von zwei verschiedenen Voraussetzungen ausgehen. Ihre oberste Voraussetzung besteht entweder in einer Idee oder in einer Thatsache: entweder wird Gottes Dasein aus der reinen Vernunft d. h. a priori, oder es wird aus der Natur d. h. a posteriori bewiesen. Die erste Beweisart, wonach aus dem Begriffe Gottes sein Dasein gefolgert wird, ist die ontologische; die andere, wonach Gottes Dasein aus der

Existenz der Dinge gefolgert wird, die kosmologische. Alle Beweise, die vom Dasein Gottes in demonstrativer Weise aufgestellt werden können, sind demnach entweder ontologisch oder kosmologisch.

Für welche Beweisart entscheidet sich Leibniz? Nach dem Vorbilde der cartesianischen Philosophie hielt er es zuerst mit dem ontologischen Argument; in dem spätern Geiste seines eigenen Systems entdeckte er dessen Mängel. Er will nicht zu Denen gehören, die den ontologischen Beweis für sophistisch halten, aber auch nicht zu Denen, welche, wie Lami, jene von Anselmus eingeführte, von Descartes umgebildete Beweisart für vollgültig erklären. Nach ihm ist der ontologische Beweis unvollkommen. Unvollkommen deshalb, weil er nur unter einer Voraussetzung gilt, die nicht bewiesen wird. Die Schlußfolgerung nämlich lautet: „in dem Begriffe des vollkommensten Wesens liegt die Existenz; wenn es nicht existirte, so wäre es nicht vollkommen; darum ist die Existenz desselben nothwendig." Gewiß, diese Existenz ist nothwendig, sobald man voraussetzt, daß überhaupt ein absolut vollkommenes Wesen möglich ist. Wenn es ein solches Wesen geben kann, wenn die Vorstellung desselben überhaupt denkbar ist, d. h. keine Widersprüche in sich schließt, so ist es freilich einleuchtend, daß dieses Wesen auch nothwendig existirt. Bei dem vollkommensten aller Wesen ist die Möglichkeit selbstverständlich auch die Wirklichkeit. Es wäre die offenbare Ungereimtheit, wenn das vollkommenste Wesen bloß möglich und nicht genug vollkommen wäre, um auch wirklich zu sein. Also die Möglichkeit eingeräumt, so steht der ontologische Beweis von der Existenz Gottes auf festem Grunde. Er wankt, sobald man jene Möglichkeit bestreitet. Er ist unvollkommen, da er sie nur voraussetzt, ohne sie zu beweisen. „Denn man setzt stillschweigend vor-

aus," sagt Leibniz, „daß Gott oder das vollkommenste Wesen möglich sei. Wäre dieser Punkt auch bewiesen, wie es sich gehört, so könnte man sagen, daß die Existenz Gottes mit geometrischer Sicherheit a priori bewiesen sei*)."

2. Die kosmologische (physikotheologische).

Die Möglichkeit des vollkommenen Wesens ist bewiesen, sobald man die Nothwendigkeit desselben darthut. Diese Nothwendigkeit soll aus der kosmologischen Beweisart erhellen. Der ontologische Beweis erklärt nur: wenn das vollkommene Wesen gedacht werden kann, so muß es als existirend gedacht werden. Der kosmologische zeigt, daß es gedacht werden muß. Um nämlich das Dasein der Dinge zu erklären, ist es schlechthin nothwendig, daß wir die Existenz Gottes denken. Das Dasein der Dinge kann nur durch den Begriff der Causalität erklärt werden. Jedes Ding muß seinen zureichenden Grund haben; keines ist durch sich selbst begründet: also muß es ein Wesen als Urheber oder Ursache aller Dinge geben, welches nicht von einem andern abhängt, also durch sich selbst begründet ist. Dieses Wesen, weil es den Grund seines Daseins in sich selbst hat, existirt nicht mit relativer, sondern mit absoluter Nothwendigkeit. Dies ist die allgemeine Formel, innerhalb deren sich der Gedankengang des kosmologischen Beweises bewegt. Den Obersatz bildet das Dasein der Dinge, den Untersatz das Axiom des zureichenden Grundes, den Schlußsatz das Dasein Gottes. Je nachdem der Obersatz, die Thatsache der Welt, näher bestimmt wird, specificirt sich auch der kosmologische Beweis und bestimmt sich demnach näher die Existenz Gottes. Nimmt man die Welt als die Summe

*) De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami. Op. phil. pg. 177.

aller Dinge, so gilt von ihr, was von jedem Dinge gilt: die Welt ist zufällig, also muß es eine Ursache der Welt geben, die nicht zufällig ist, d. h. eine nothwendige und ewige Ursache. Nimmt man die Welt als ein Ganzes, so muß jene Weltursache ein einziges Wesen sein. Gilt das Weltganze als eine zweckmäßige, planvolle Ordnung, so muß jene einzige Weltursache ein zweckthätiges, denkendes, persönliches Wesen d. h. eine weise Ursache oder ein Welturheber sein. Aus dem Dasein der Welt schließen wir die Existenz Gottes: das ist der kosmologische Beweis in seiner physikalischen Form. Aus der Einheit der Welt schließen wir die Einheit Gottes, aus der zweckmäßigen Verfassung der Welt die moralische Einheit oder Persönlichkeit Gottes: das ist der kosmologische Beweis in seiner teleologischen (physikotheologischen) Form.

Diesen auf die Existenz (nicht der Welt, sondern) der Weltordnung gestützten Beweis bezeichnet Leibniz selbst als ein neues, bisher nicht gekanntes Argument. „Es ist klar," setzt er hinzu, „daß die Uebereinstimmung so vieler Wesen, die keinen gegenseitigen Einfluß auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Ursache herrühren kann, die alle Dinge lenkt und eine unendliche Macht und Weisheit in sich vereinigen muß, um deren harmonische Ordnung vorherzubestimmen*)."

3. Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten.

Die Hauptrichtung, welche Leibniz in seinen Beweisen vom Dasein Gottes immer verfolgt, geht von der Zufälligkeit der Welt auf die Nothwendigkeit Gottes. Die Welt ist nur in bedingter oder hypothetischer Weise nothwendig. Die hypothetische

*) Considérations sur le principe de vie. Op. phil. pg. 430.

Nothwendigkeit fordert, um erklärt zu werden, die absolute oder metaphysische. Hypothetisch nothwendig sind die zufälligen Wahrheiten, metaphysisch nothwendig die ewigen. Es muß eine metaphysische (unbedingte) Nothwendigkeit, es muß ewige Wahrheiten geben, weil sonst auch die zufällige Existenz, die zufälligen Wahrheiten nicht begriffen werden könnten. Wenn es aber ewige Wahrheiten giebt, so müssen dieselben ursprünglich in einem ewigen und nothwendigen Verstande als ihrem Subjecte existiren, und dieser Verstand kann nur Gott sein. Dies nennt Leibniz den Beweis aus den ewigen Wahrheiten: es ist das kosmologische Argument, angewendet auf diese bestimmte Thatsache. In seiner Abhandlung über den ersten Ursprung der Dinge sagt Leibniz: „die Weltgründe liegen verborgen in einem außerweltlichen Princip, das sich von dem Naturzusammenhange, von der Reihenfolge der Dinge unterscheidet, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Und darum muß man von der natürlichen oder bedingten Nothwendigkeit, wonach das Folgende immer von dem nächst Vorhergehenden bestimmt wird, zu einer unbedingten oder metaphysischen Nothwendigkeit emporsteigen, die nicht weiter begründet werden kann. Denn die vorhandene Welt ist physikalisch (hypothetisch), aber nicht absolut (metaphysisch) nothwendig. Wird einmal diese so beschaffene Welt vorausgesetzt, so folgt freilich, daß nur so beschaffene Dinge entstehen können. Die letzte Wurzel der Dinge muß in einer metaphysischen Nothwendigkeit enthalten sein (in aliquo, quod sit metaphysicae necessitatis); der Grund des Existirenden kann nur ein Existirendes sein: deßhalb muß e i n Wesen von metaphysischer Nothwendigkeit existiren, ein solches, das durch sich selbst existirt, verschieden von der Vielheit der Dinge oder von der Welt, deren Dasein, wie wir eingeräumt und bewiesen haben, keine metaphysische Nothwendigkeit hat.

Wenn nun der Grund der Dinge nur in metaphysischen Nothwendigkeiten oder in ewigen Wahrheiten zu suchen ist, wenn nun Existirendes nur von Existirendem herrühren kann, so müssen die ewigen Wahrheiten in einem schlechterdings nothwendigen Wesen d. h. in Gott existiren, der wirklich macht, was sonst nicht wirklich wäre*)."

Und so erklärt sich die Monadologie zusammenfassend über die Beweise vom Dasein Gottes, nachdem sie vorher die Existenz, Einheit, Nothwendigkeit Gottes kosmologisch dargethan hat: „Gott allein (oder das nothwendige Wesen) hat den Vorzug, daß seine Existenz nothwendig ist, wenn sie möglich ist. Da nun der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines schrankenlosen Wesens, welches ohne jede Negation und folglich ohne allen Widerspruch ist, Nichts im Wege steht, so genügt dieser Grund allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Wir haben dieses Dasein auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Aber wir haben dasselbe so eben auch a posteriori dargethan, denn es giebt zufällige Wesen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt**)."

Am einfachsten und natürlichsten läßt sich der Beweis vom Dasein Gottes in der leibnizischen Philosophie führen, wenn man ihn streng im Geist und in der Richtung der Monadenlehre hält. Leibniz inducirt das Dasein Gottes, wie er das Dasein der Monaden inducirt. „Es giebt zusammengesetzte Wesen," so lauten

*) De rerum originatione radicali. Op. phil. pg. 147, 48.

**) Monadologie Nr. 45. Beweis von der Existenz Gottes: Monad. Nr. 38. Von der Einheit Gottes: Monad. Nr. 39. Von der Nothwendigkeit Gottes: Monad. Nr. 44. Vgl. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7, 8. Op. phil. pg. 716.

die ersten Erklärungen seines Systems; „darum muß es einfache Wesen geben." Es giebt Körper, darum muß es Kräfte geben, die nichts anderes sein können als Monaden. So erhellte die Existenz der Monaden. Es giebt Monaden oder ein Stufenreich von Kräften; darum muß es eine höchste Kraft, eine höchste Monade geben, die nichts anderes sein kann als Gott. So erhellt die Existenz Gottes. Und daraus erklärt sich das Verhältniß, welches Leibniz zu den Schulbeweisen einnimmt. Weil er das Dasein Gottes im Grunde inducirt, darum überwiegt bei ihm der kosmologische Beweisgrund: weil Monaden existiren, darum muß eine höchste Monade oder Gott existiren. Weil Gott Monade ist, darum ist er ein einziges Wesen: so ist mit dem Begriff der Monade zugleich die Einheit Gottes gegeben. In dem Begriff der Monade liegt, daß eine höchste Monade gedacht werden kann und muß: so gilt bei Leibniz das ontologische Argument. Endlich da die Existenz der Monaden überhaupt eine metaphysische Nothwendigkeit oder eine ewige Wahrheit bildet, so gründet Leibniz den Beweis vom Dasein Gottes auf die Realität der ewigen Wahrheiten, auf die metaphysische Nothwendigkeit.

Aber hier hüte man sich, um nicht durch voreilige Schlüsse den Geist der leibnizischen Theologie zu verfehlen, den Begriff der metaphysischen Nothwendigkeit weiter auszudehnen, als auf das Dasein Gottes. Gott existirt mit metaphysischer Nothwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphysischer Nothwendigkeit handelt; was so viel hieße, als in den Spinozismus zurückfallen. Daraus folgt nicht, daß Gott nach gar keiner Nothwendigkeit handelt; daß die ewigen Wahrheiten seine beliebigen, willkürlichen Ideen sind (wie Descartes und Poiret gemeint haben): was so viel hieße, als die ewigen Wahrheiten leugnen und den Gesichtspunkt der Philosophie überhaupt verlassen. Gott

handelt nicht willkürlich, also handelt er nach Gesetzen. Aber er handelt nicht nach metaphysischer Nothwendigkeit. Also nach welchen Gesetzen handelt Gott? Welches ist die göttliche Nothwendigkeit, da sie weder die metaphysische noch die physikalische ist?

II.

Das Wesen Gottes.

1. Die höchste Kraft.

Gott ist die höchste Monade. Diesen durch die Monadenlehre gebotenen und bewiesenen Begriff nehmen wir zum Ausgangspunkte und zur Richtschnur für die natürliche Theologie. Daraus ergeben sich die nähern Bestimmungen Gottes, und wenn diese einander widersprechen sollten, so liegt der Keim des Widerspruchs schon in dem ersten Grunde der natürlichen Theologie. Als die höchste Monade oder, wie sich die Aufklärung mit Vorliebe ausdrückte, als das höchste Wesen, ist Gott schrankenlos, also immateriell und darum absolut vollkommen. Mit der Schranke fehlt in Gott das negative Princip, das in jedem andern Wesen die Kraft und Vollkommenheit begränzt und darum die Unvollkommenheit begründet: Gott ist, als das absolut vollkommene Wesen, lauter Realität, oder, um den wolfischen Ausdruck vorwegzunehmen, er ist das allerrealste Wesen. Nachdem Leibniz in der Monadologie die Existenz und Einheit Gottes bewiesen hat, so folgert er daraus die Aseität und lautere Wirklichkeit Gottes, welche den Begriff der absoluten Vollkommenheit ausmacht. „So läßt sich schließen, daß dieses höchste Wesen, welches einzig, allgemein und nothwendig ist, Nichts außer sich hat, das von ihm unabhängig wäre, und daß es die einfache Folge seiner selbst ist: darum muß es schrankenlos sein und alle

mögliche Realität in sich begreifen. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist. Denn die Vollkommenheit ist nichts anderes als die Größe der positiven Realität, im genauen Verstande genommen, ohne die Schranken und Grenzen der Dinge. Wo es aber schlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da ist die Vollkommenheit absolut unendlich *)."

Nun kann nach den erklärten Grundsätzen der leibnizischen Philosophie das höhere Wesen von dem niedern niemals deutlich erkannt werden, denn diese Erkenntniß wäre die Auflösung der festen Naturschranke, welche in jedem Wesen die monadische Eigenthümlichkeit ausmacht. Also kann auch Gott, als das höchste Wesen, von dem menschlichen Geiste, als dem beschränkten Verstande, niemals mit voller Klarheit und Deutlichkeit begriffen werden. Eine Theologie als Wissenschaft im strengen Sinne des Worts ist daher nicht möglich. Indessen, wenn auch Gott, als die höchste Monade, nicht mehr in die Kette der Wesen gehört (denn er ist ohne Materie), so gehört er als Monade doch in deren Verwandtschaft. Der menschliche Geist ist gottähnlich, die übrigen Wesen sind dem Geiste analog, denn sie sind alle Kräfte und Seelen. Gott ist mithin auch Seele, auch Geist. Die Kräfte und Attribute, die allen Seelen, allen Geistern als solchen zukommen, müssen auch dem göttlichen Geiste beigelegt werden können. Wir begreifen die höchste Monade nach der Analogie der niedern; es ist die Analogie, die in dem gesammten Seelenreiche stattfindet, wodurch wir dessen Oberhaupt, die vollkommenste aller Seelen, den höchsten aller Geister erkennen. Und darum sagten wir früher, daß die Theologie im Verstande der Monadenlehre eigentlich die Psychologie Gottes sei. Denn wir vermögen

*) Monadologie. Nr. 40, 41. Op. phil. pg. 708.

Gott nur insoweit deutlich zu erkennen, als sein Geist dem unsrigen analog ist. Aber natürlich müssen in der höchsten Monade die verwandten Seelenkräfte in der höchsten Potenz wirken d. h. ohne Schranke, also in lauterer Realität. Um daher die Attribute Gottes zu erkennen, müssen wir unsere Seelenkräfte in die höchste Potenz erheben, oder wir müssen nach dem Gesetz der Analogie die in uns wirksame Kraft bis zu einem Grade steigern, über den hinaus kein höherer Grad gedacht werden kann. Diese Steigerung des Relativen zum Absoluten nennt man die „via eminentiae". Die Kraft wirkt unübertrefflich, wenn sie durch keinerlei Schranke mehr bedingt und gehemmt wird. So wirken die Monadenkräfte in Gott. Und darum können wir sagen, daß die Psychologie zur Theologie wird, wenn man sie potenzirt und ihre Begriffe via eminentiae bis zum höchsten Grade steigert. Bei der unendlich großen Differenz zwischen Gott und Mensch ist die Erkenntniß Gottes nur möglich durch eine bis zur unendlichen Differenz erweiterten Analogie.

2. Allmacht, Weisheit, Güte.

Jede Monade ist eine Kraft, die vorstellt und strebt, deren Vorstellung und Streben sich entwickeln, aufklären, verdeutlichen will. Im menschlichen Geiste wird die vorstellende Kraft Verstand, die strebende Wille. In Gott wird die absolute Kraft absoluter Verstand und absoluter Wille. Absolut ist die Kraft, welche Alles vermag, d. i. die Allmacht; absolut der Verstand, der Alles auf das Deutlichste erkennt, d. i. die vollkommenste Wissenschaft (Allwissenheit) oder Weisheit; absolut endlich ist der Wille, der die vollkommenste Glückseligkeit, unter allen Umständen das Beste erstrebt und erreicht, d. i. die Güte. So sind Allmacht, Weisheit und Güte die nothwendigen Attribute Gottes, als die höch-

sten Potenzen der Kraft, der Vorstellung und des Strebens. Genau so bestimmt die Monadologie das Wesen Gottes. „In Gott existirt die Macht, welche die Quelle aller Dinge ist, dann die Erkenntniß, die bis in ihre kleinsten Theile die Ideenwelt umfaßt, endlich der Wille, der nach dem Principe des Besten die Veränderungen oder Schöpfungen bewirkt. Und eben dies entspricht dem genau, was in den geschaffenen Monaden die Grundkräfte ausmacht, nämlich den Vermögen der Vorstellung und des Strebens. Aber in Gott sind diese Attribute absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden oder Entelechien (ein Wort, welches Hermolaus Barbarus mit „„perfectihabiae"" übersetzte) nur Nachbilder davon sind, mehr oder weniger vollkommen nach dem Maße der Monaden*)." „Gott muß in eminenter Weise (éminemment) die Vollkommenheiten in sich schließen, die in den natürlichen Monaden enthalten sind: also wird er Macht, Erkenntniß und Wille im vollkommenen Maße haben, d. h. die höchste Allmacht, Allwissenheit und Güte (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines**)."

3. Die schöpferische Wirksamkeit.

Dieß sind die Attribute Gottes, die wir deutlich erkennen als die ihm inwohnenden Wesensbeschaffenheiten. Diese Attribute sind die Kräfte, die in Gott wirken. Wie wirken diese Kräfte in Gott? Alle Wirksamkeit besteht in dem Verwirklichen dessen,

*) — Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. Op. phil. pg. 708.

**) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. Op. phil. pg. 716.

was möglich ist, oder in einer Veränderung, worin von dem Zustande der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nach dem Maße ihres Vermögens; dieses Maß ist Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage ist Entwickelung. Aber in Gott, als dem vollkommenen, schrankenlosen, übernatürlichen Wesen, giebt es keine Natur, also auch keine Naturanlage: also giebt es in Gott auch keine Entwickelung. Die göttlichen Kräfte entwickeln sich nicht, weil sie von vornherein absolut sind, weil in ihnen mit der Schranke die Materie, mit dieser die natürliche Grundlage und damit jener elementare Zustand der Möglichkeit fehlt, der in den übrigen Monaden das Princip der Entwickelung ausmacht. In Gott ist Alles möglich, aber die hier gesetzte Möglichkeit ist nicht dunkle Naturanlage, sondern deutlichste Vorstellung, d. h. nicht natürliche (materielle), sondern rein ideale Möglichkeit. Mithin besteht die göttliche Wirksamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Die Kraftäußerung, wodurch das Ideale ins Werk gesetzt wird, ist nicht Entwicklung, sondern Schöpfung. Und darin besteht in Rücksicht der Wirksamkeit der Unterschied zwischen Gott und den Monaden, daß die göttlichen Kräfte schaffen, während sich die natürlichen Kräfte entwickeln. Die Entwicklung geschieht nach einer dunkeln, bewußtlosen Vorstellung, die Schöpfung nach einer deutlichen und bewußten; jene gestaltet das stofflich Gegebene, diese verkörpert die im Bewußtsein deutlich ausgeprägte Form; sie handelt nicht instinctiv wie die Natur, sondern nach einem bewußten Plan in Weise der Kunst. Schöpfung ist Kunst: darum galt Leibniz die menschliche Kunst als ein Analogon der göttlichen

Schöpfung und der architektonische Menschengeist als eine kleine Gottheit.

4. Die Nothwendigkeit der Schöpfung.

Gott ist nur, indem er wirkt; er wirkt nur, indem er schafft; er schafft nach der deutlichsten Vorstellung und verhält sich darum zu dem Geschaffenen, wie der Künstler zu seinem Werke. Wie und was schafft Gott? Unter welchem Gesetze geschieht die Schöpfung, oder ist sie gesetzlos? Es handelt sich um die Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, und man darf im Voraus annehmen, daß Leibniz diese große Frage hier in einer ähnlichen Weise lösen wird, als er sie in der Psychologie des Menschen gelöst hat. Wenn man Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegensetzt, so geräth man in eine unauflösliche Schwierigkeit, welche Leibniz als eines der Labyrinthe bezeichnet, worin sich die menschliche Vernunft gewöhnlich verirrt*). Ist die Schöpfung oder das Wirken der göttlichen Kräfte ein Act der Nothwendigkeit, die den Willen vollkommen unterwirft und damit zu nichte macht, oder ist sie ein Act der Willkür, die kein Gesetz kennt? Gleichviel, welche Seite des Gegensatzes wir ergreifen, ob wir die Welt von einer allmächtigen Nothwendigkeit oder von einer allmächtigen Willkür abhängig machen, in beiden Fällen regiert ein fremdes, unwiderstehliches Schicksal den Gang der Dinge, und damit wird Freiheit und Selbstbestimmung im Innern der Welt und des Menschen vernichtet. Wozu noch thätig sein und Lebenszwecke ernstlich verfolgen, wenn die Dinge doch unabänderlich so kommen, wie sie vorher ausgemacht sind? Dem Menschen scheint dann Nichts übrig zu bleiben, als das

*) Vgl. Théodicée. Préface. Op. phil. pg. 470.

Vergnügen des Augenblicks und, was die Zukunft betrifft, eine abgestumpfte, quietistische Philosophie, die Leibniz mit den Alten als die „faule Vernunft (la raison paresseuse)“ bezeichnet. Sobald wir das göttliche Wirken einer blinden Nothwendigkeit oder einer leeren Willkür gleichsetzen, geräth die menschliche Vernunft auf dem einen oder andern Wege in das Labyrinth des Fatalismus, in den antiken Glauben an das Verhängniß und die Parcen, oder in mahometanische Schicksalsideen, d. h. in einen Aberglauben, der auf gleiche Weise der Religion wie der Vernunft widerstreitet.

Die Schöpfung ist ein Act der göttlichen Kraft oder Allmacht. Wäre sie nur ein Act der Allmacht, so müßte Gott Alles schaffen, was seine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Wesensenergie. Sie wäre metaphysisch nothwendig, wie das Dasein Gottes selbst. Aber das göttliche Wesen ist nicht bloß die allesvermögende Kraft, sondern zugleich der allessehende Verstand, der auf das Deutlichste erkennt, was die Allmacht in sich schließt. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Act des göttlichen Verstandes, der die vollkommene Weisheit selbst ist, und wenn die erste Bedingung des Schaffens die Existenz der Kraft war, so ist die zweite die Intelligenz und Weisheit dieser Kraft. Gesetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, so müßte Gott Alles hervorbringen, was in seinem Verstande enthalten ist und er auf das Deutlichste vorstellt; die Schöpfung wäre in diesem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Intelligenz, ein Erzeugniß des vollkommensten Denkens. Sie wäre dann logisch nothwendig, wie die Wahrheiten und Begriffe des Verstandes. Da nun im göttlichen Verstande Alles auf das Deutlichste vorgestellt wird, was die Allmacht in sich begreift; da die intelligente

Kraft Gottes das gesammte Reich aller idealen Möglichkeiten einschließt, so ist der Verstand gleich der Macht, und die nur durch den Verstand bedingte Schöpfung unterscheidet sich in Nichts von dem Werke der bloßen Kraftäußerung. Was aus dem Wesen der Kraft folgt, ist metaphysisch nothwendig; was aus dem Wesen des Verstandes folgt, ist logisch nothwendig: in Gott ist die logische Nothwendigkeit gleich der metaphysischen. Die Schöpfung ist logisch nothwendig, d. h. Gott muß Alles schaffen, was sein Verstand denkt und vorstellt, er muß Alles vorstellen und denken, was seine Kraft vermag; darum ist die logisch (durch den Verstand) bedingte Schöpfung gleich der metaphysisch (durch die Kraft) bedingten.

5. Die moralische Nothwendigkeit.

Wäre die Schöpfung auf diese Nothwendigkeit allein angewiesen, so wäre der göttliche Wille gar nicht oder nur dem Namen nach daran betheiligt, denn er müßte Alles wirklich geschehen lassen, was die Kraft vermag und der Verstand vorstellt. Er würde nicht von sich aus handeln, sondern die andern Kräfte handeln lassen. Gott wäre im Grunde willenlos; was so viel hieße, als die Willenskraft überhaupt und damit die Moral in Frage stellen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur als Macht oder Verstand und nicht als persönliche Willenskraft handelte. Die Schöpfung muß daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee oder nach einer Vorstellung, die ihn am meisten anzieht und alle übrigen an Macht überwiegt, die darum vor allen übrigen erstrebt, gewählt, verwirklicht wird. So wählt der göttliche Wille unter den möglichen Vorstellungen, die wir als so viele mögliche Welten ansehen können, eine bestimmte, um sie

ins Werk zu setzen. Er creirt eine dieser Welten, um sie wirklich zu machen. Erst dadurch wird die Schöpfung Creation, erst dadurch wird das göttliche Werk Schöpfung im engern Sinne, während es sonst nur eine metaphysische oder logische Folge d. h. eine willenlose Production wäre. Indessen wählt der Wille nicht jede beliebige Idee, sondern in allen Fällen die annehmlichste. Der menschliche Wille wählt die überwiegende Neigung, er bethätigt unter allen determinirenden Vorstellungen diejenige, die ihm am nützlichsten, der menschlichen Natur am förderlichsten, der Vernunft am conformsten erscheint. Denn das Nützliche, wenn es klar gedacht wird, ist das Gemeinnützliche und dieses das Vernunftgemäße. So wählt der göttliche Wille unter den idealen Möglichkeiten oder unter den möglichen Welten diejenige, die der göttlichen Vernunft als die nützlichste und beste erscheint, die mithin unter allen denkbaren Welten auch an uud für sich wirklich die beste und glücklichste ist. Der göttliche Wille wählt und schafft mithin nach dem Grundsatze des Besten (selon le principe du meilleur). Der Wille handelt moralisch, weil er wählt; er handelt nothwendig, weil seine Wahl geleitet wird durch die höchste Einsicht, kraft deren der Wille nicht anders kann, als das Beste wählen. Darum ist das Gesetz des göttlichen Willens die moralische Nothwendigkeit: sie bildet zugleich den letzten Erklärungsgrund der Schöpfung und ist in diesem Sinne das oberste Weltprincip. Wäre die Schöpfung im metaphysischen oder logischen Verstande nothwendig, so müßte Gott Alles schaffen, was seine allmächtige Kraft vermag, sein allwissender Verstand denkt; er müßte alle ideale Möglichkeiten zur Wirklichkeit machen. Aber er verwirklicht davon nur, was er will; er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Gesetze seines Willens das Beste. Das ist die moralische Nothwendigkeit

der Schöpfung, und darin besteht das Wesen der göttlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit war die Uebereinstimmung zwischen Wille und Vernunft; die göttliche Freiheit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie ist die vollkommene Uebereinstimmung zwischen dem höchsten Willen und der höchsten Vernunft, zwischen der Güte und Weisheit. Die Güte, wenn sie durch die Weisheit bestimmt wird, macht die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist nichts anderes als eine der Weisheit conforme Güte. „Da die Gerechtigkeit," sagt Leibniz, „ganz im Allgemeinen genommen eine der Weisheit conforme Güte ist (une bonté conforme à la sagesse), so muß es in Gott eine höchste Gerechtigkeit geben*)." Die menschliche Gerechtigkeit äußert sich in der Menschenliebe, die das fremde Glück wie das eigene erstrebt, deren höchstes Ziel die allgemeine Glückseligkeit, die harmonische Ordnung der Menschenwelt bildet. Die göttliche Gerechtigkeit ist die höchste Analogie der menschlichen: sie will und schafft eine glückliche Welt, worin alle Wesen vollkommen mit einander übereinstimmen. Wenn die menschliche Liebe ihr Glück in einer glücklichen Menschheit findet, so findet die göttliche Liebe das ihrige in einer glücklichen Welt. Jene erstrebt und entwickelt die menschliche Harmonie; diese schafft und vollendet die Weltharmonie. Die göttliche Nothwendigkeit ist die moralische. Die moralische Nothwendigkeit ist der vernünftige Wille in höchster Potenz: die weise Güte, welche Gerechtigkeit und Liebe zugleich ist. Diese weise Güte schafft die beste Welt, die als solche zugleich die glücklichste ist. Darum nennt Leibniz jene moralische Nothwendigkeit, die das Wesen der göttlichen Wirkungsweise ausmacht, eine glückliche Nothwendigkeit, weil unter ihrem Gesetz eine glückliche Welt entspringt und besteht.

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. Op. phil. pg. 716.

6. Natürliche und moralische Nothwendigkeit.

Die leibnizische Philosophie unterscheidet genau diese drei Arten der Nothwendigkeit: die metaphysische (logische, geometrische), die physikalische und moralische. Alles, was ist, muß begründet und darum nothwendig sein, aber die Nothwendigkeiten der Dinge gelten in verschiedenem Sinne, und die scharfe Unterscheidung derselben bildet das erste Erforderniß einer richtigen Einsicht. Wer den Begriff der Nothwendigkeit nicht kennt oder verneint, steht außerhalb aller Erkenntniß; wer alle Nothwendigkeit nur in einem Sinne versteht, der wird die Wahrheit der Dinge verkennen und Gefahr laufen, auf ein übertriebenes und darum falsches Princip ein übertriebenes und darum falsches System zu gründen. So gilt die Nothwendigkeit bei den Spinozisten nur im metaphysischen (geometrischen) Verstande, bei den Materialisten nur im physikalischen. Die metaphysische Nothwendigkeit, wie die logische und geometrische, gilt unbedingt, denn ihr Princip ist die Kraft, die nicht anders kann als so wirken; der Verstand, der nicht anders kann als so denken. Die moralische Nothwendigkeit gilt bedingt oder hypothetisch, denn ihr Princip ist der Wille, der von vielen Möglichkeiten eine bestimmte ergreift und ausführt. Ebenso gilt die natürliche Nothwendigkeit hypothetisch, denn ihr Princip ist die Kraft, die unter diesen Bedingungen so, unter andern anders handelt. Nothwendig im metaphysischen Verstande sind die ewigen Wahrheiten, im physikalischen die zufälligen Wahrheiten oder die natürlichen Thatsachen, im moralischen die Willenshandlungen, die durch die Wahl des Besten bestimmt werden oder nach dem Principe der Zweckmäßigkeit (principe de la convenance) verfahren. Die metaphysische Nothwendigkeit beherrscht den Verstand, die physikalische die Natur, die moralische bestimmt den Willen. Der logische Verstand denkt nach dem Gesetze der Iden-

tität, die Natur handelt nach dem Gesetze des Grundes, der Wille nach dem Principe des Zwecks. Darin stimmt Wille und Natur überein, daß beide unter Bedingungen handeln, daß mithin die Handlungen beider eine nur hypothetische Nothwendigkeit haben. Diese hypothetische Nothwendigkeit verhält sich zu der metaphysischen, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Concrete zum Abstracten, wie die Thatsache zur ewigen Wahrheit, oder wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es kann daher zwischen beiden niemals ein Widerspruch stattfinden: die Thatsachen der Natur, wie die Handlungen des Willens, können niemals dergestalt vernunftwidrig sein, daß sie dem Principe der Denkbarkeit widerstreiten. Wie verhält sich aber die bedingte Nothwendigkeit des Willens zur bedingten Nothwendigkeit der Natur, wie die moralische Nothwendigkeit zur natürlichen? Die letzte gilt von den zufälligen Thatsachen der Natur, welche stets bedingte Kraftäußerungen sind. Sie müssen einen letzten zureichenden Grund haben. Dieser letzte, zureichende Grund ist Gott und zwar der göttliche Wille, der allein im Stande ist, aus dem Möglichen das Wirkliche zu schaffen, und der diese Schöpfung vollbringt nach dem Gesetze der moralischen Nothwendigkeit, d. h. durch die Wahl des Besten oder nach dem Principe der höchsten Zweckmäßigkeit. So bildet die moralische Nothwendigkeit den letzten, zureichenden Grund der physikalischen, die endlos wäre, wenn sie nicht dort ihren ewigen Abschluß fände. So ist die moralische Nothwendigkeit der oberste und höchste Gesetzgeber der Natur, und die Thatsachen der Natur, die im Zusammenhange mechanischer Causalität verknüpft sind, müssen zuletzt aus dem Principe der Zweckmäßigkeit d. h. teleologisch erklärt werden. Und so erfüllt sich hier unter dem Gesichtspunkte der Theologie jenes Verhältniß zwischen Endursachen und wirkenden Ursachen, das wir schon früher als die Grundlage

der leibnizischen Metaphysik betrachtet und festgestellt hatten. Es sind nicht ebenbürtige, gleichberechtigte Principien, sondern die wirkende Ursache gilt nur unter der Voraussetzung der zweckthätigen, die physikalische Nothwendigkeit unter der Voraussetzung der moralischen, die Natur unter der Voraussetzung des göttlichen Willens. „Causae efficientes pendent a finalibus." Die höchste Zweckursache ist die moralische Nothwendigkeit in Gott, von der alles Andre, alle bedingten Kraftäußerungen abhängen. „Die ewigen Wahrheiten," sagt die Monadologie, „sind von Gott nicht abhängig, wie Manche meinen, sie sind nicht willkürlich und abhängig von dem göttlichen Willen, wie Descartes und Poiret geglaubt zu haben scheinen. Dieß gilt nur von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Zweckmäßigkeit und die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem göttlichen Verstande abhängen, dessen inneres Object sie ausmachen."

In der bloßen Kraft ist unendlich Vieles möglich; in dem bloßen Verstande ist unendlich Vieles denkbar. In der Natur dagegen ist nur Bestimmtes wirklich; in der Betrachtung der Natur müssen diese wirklichen, bestimmten Thatsachen vorgestellt und erklärt werden. Darum lautet die Frage: wie wird aus jenen zahllosen Möglichkeiten diese bestimmte Wirklichkeit? Wie wird aus der Ideenwelt, in der zahllose Möglichkeiten vorgestellt werden können, diese wirkliche Welt, in der nur solche Thatsachen geschehen? Die Antwort heißt: durch Wahl und zwar durch die Wahl des göttlichen Willens, der mit der Weisheit selbst übereinstimmt und darum aus den zahllosen Möglichkeiten die beste, vollkommenste, glücklichste Ordnung der Dinge wählt und wirklich macht.

Siebzehntes Capitel.

Die Theodicee.

I.

Physikotheologie.

1. Gott als Urgrund und Endzweck der Welt.

Wir hatten bis jetzt die Welt unter dem metaphysischen Gesichtspunkte betrachtet als ein System von Kräften oder Monaden, die als Urwesen gegeben waren. So erschien die Welt als Natur, die sich aus eigenen Kräften entwickelt und von Stufe zu Stufe emporsteigt zu immer höhern Kräften, die sich zuletzt zu einer geistigen und moralischen Welt aufklären. Aber die höchste Kraft, weil sie nicht mehr beschränkt ist, gehört nicht mehr in den Naturzusammenhang. Mit dem Begriffe der höchsten Kraft oder Gottes verwandelt sich der metaphysische Gesichtspunkt in den theologischen, und unter diesem erscheint die Welt als Schöpfung. Hier enthüllt sich das Verhältniß der Monaden zu Gott und damit eine Seite ihrer Natur, die wir bis jetzt geflissentlich noch unerörtert gelassen. Wir haben an den Monaden mit Absicht immer nur das andere Moment hervorgehoben: daß sie nämlich Substanzen, selbständige und selbstthätige Wesen sind, die sich aus eigener spontaner Kraft entwickeln und den alleinigen Grund bilden von Allem, was in ihnen geschieht. Das

war die Seite ihrer Unabhängigkeit. Sie sind unabhängig, weil sie nicht von Außen bestimmt und beeinflußt werden können, sondern jede einzelne nur aus ihrem eigenen Wesen handelt. So bilden sie die Elemente der natürlichen Weltordnung. Denn Natur ist nur, wo spontane Kräfte wirken, wo in den Dingen Kraft, Selbstbewegung und Selbstthätigkeit stattfindet. Aber nur den Grund ihrer Handlungen tragen die Monaden in sich selbst, nicht den Grund ihres Daseins. Sie wirken aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst existiren durch Gott. Wenn die Monaden sind, so folgt Alles aus ihnen selbst; aber daß sie sind, ist ein Act der göttlichen Schöpferkraft. Und darin besteht ihre Abhängigkeit. „Die Monaden," sagt Leibniz, „sind von Nichts abhängig außer von Gott." Ihre Wirksamkeit ist selbstthätig, ihr Dasein geschaffen: in der ersten Rücksicht sind sie Substanzen, in der zweiten Geschöpfe (Creaturen). Als Substanzen erscheinen die Monaden im metaphysischen, als Creaturen im theologischen Verstande. Mithin verhält sich Gott zu den Monaden 1) als die höchste Kraft zu den niedern und 2) als der Schöpfer zu seinen Geschöpfen. Als die höchste Monade ist er der Endzweck, den alle übrigen erstreben; als Schöpfer die Macht, die das Dasein aller andern bewirkt. Und so ist Gott in Einem zugleich die wirkende Ursache und die Endursache der Dinge, deren höchste causa efficiens und deren höchste causa finalis. Den Grund der Schöpfung bildet die göttliche Macht, den Zweck der Schöpfung der göttliche Weltplan, der zugleich ein Act der Weisheit und Güte, also durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmt ist. In der göttlichen Macht besteht das bewirkende Weltprincip, in der göttlichen Gerechtigkeit das regierende. Und so nimmt Gott zu der Welt das doppelte Verhältniß ein: er ist vermöge seiner Macht der schaffende (werkthätige), vermöge

seiner Gerechtigkeit (Weisheit und Güte) der regierende Künstler der Welt. Der schaffende Künstler, der die Welt macht, ist der architektonische; der regierende, der die geschaffene Welt erhält und regiert, ist der moralische. Der architektonische Künstler ist der Weltbaumeister, der moralische der Weltbeherrscher. Als das Werk des Weltbaumeisters ist die Schöpfung Maschine, als das Reich des Weltbeherrschers ist sie ein Staat. Sie ist in der ersten Rücksicht ein mechanisches, in der andern ein moralisches Kunstwerk. „Gott handelt," sagt Leibniz in seiner Abhandlung über den Ursprung der Dinge, „nicht bloß naturmächtig, sondern auch frei, er ist nicht bloß der Grund, sondern auch der Zweck der Dinge; er beweist nicht bloß seine Größe oder Macht in der Bildung der Weltmaschine, sondern auch seine Güte oder Weisheit in deren Verfassung und Plan. Man meine nicht, daß hier die moralische Vollkommenheit oder Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder Größe vermischt und etwa jene durch diese aufgehoben werde: die Welt ist nicht bloß im physikalischen oder metaphysischen Verstande, sondern auch im moralischen die vollkommenste Welt, denn die moralische Kraft ist den Geistern selbst von Natur gegeben. Und darum ist die Welt nicht bloß die bewunderungswürdigste Maschine, sondern auch, soweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, der den Geistern die größtmögliche Glückseligkeit und Freude zu Theil werden läßt, und eben darin besteht ja deren natürliche Vollkommenheit*)."

2. Die Welt als Natur und Schöpfung.

So werden Welt und Natur zuletzt auf Gott zurückgeführt

*) De rerum originatione radicali. Op. phil. pg. 148, 149.

und aus dessen ewiger Macht und Weisheit abgeleitet. Die Physik erhebt sich damit zur Theologie, und mit dieser so begründeten physikotheologischen Betrachtungsweise vollendet sich die leibnizische Philosophie, in deren ersten Ausgangspunkten schon die physikotheologische Richtung deutlich angelegt war. Als Leibniz im Jahre 1687 Bayle sein Princip der Continuität und der unendlich kleinen Differenzen brieflich auseinandersetzte, erklärte er sich über die Geltung der Zwecke in der Natur. „Die wahre Physik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist die letzte Ursache der Dinge, und die Erkenntniß Gottes ist nicht weniger das Princip der Wissenschaften, als sein Wesen und Wille das Princip alles Daseins. Die Philosophie wird geheiligt, wenn man ihre Bäche aus der Quelle göttlicher Kräfte herleitet. Statt die Endursachen und die Betrachtung einer weisen Macht von der Naturlehre auszuschließen, muß man vielmehr Alles in der Natur daraus erklären. Ich gebe zu, daß im Einzelnen die Wirkungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, ohne darüber ihre Zwecke und ihren Nutzen zu vergessen, aber die allgemeinen Principien der Physik wie der Mechanik sind von der Leitung einer höchsten Einsicht abhängig und können ohne diese nicht erklärt werden. Und auf diese Weise muß man die Religion mit der Vernunft versöhnen *).“

Aus diesem Gesichtspunkte der Physikotheologie löst sich zugleich die früher berührte Frage nach der wachsenden oder gleichmäßigen Vollkommenheit der Welt. Bekanntlich erörterte Leibniz diese Frage in einem Briefe an Bourguet, und Lessing wollte im Geiste der leibnizischen Philosophie die gleichmäßige Vollkom-

*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. pg. 106.

menheit der andern vorgezogen wissen. Er hat richtig geurtheilt. Als bloße Natur wäre die Welt ein endloses Stufenreich von Monaden, also ein System immer wachsender Vollkommenheit. Allein die Welt ist nicht bloß Natur, sondern zugleich Schöpfung. Als Schöpfung ist sie die vollkommenste Welt, und es leuchtet ein, daß dieser höchste Grad der Vollkommenheit niemals die wachsende sein kann, die ja den höchsten Grad niemals erreichen würde. Die Schöpfung bildet nothwendig ein System ewig gleichmäßiger Vollkommenheit, denn das Reich der Wesen ist hier abgeschlossen durch einen höchsten Zweck und einen letzten Grund, die beide in dem göttlichen Wesen selbst ihren Bestand haben*).

Die Summe der natürlichen Theologie (Physikotheologie) faßt sich mithin in folgenden Hauptbegriffen zusammen. Gott schafft und ordnet die Welt; in dieser natürlichen und moralischen Weltordnung offenbart sich die göttliche Macht und Weisheit. Die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes. Den Begriff Gottes, dessen Offenbarung Natur und Welt ist, nennen wir D e i s m u s. Diese von Gott geschaffene Welt ist unter allen möglichen Welten die vollkommenste und beste. Daß die wirkliche Welt die beste sei, behauptet der O p t i m i s m u s. Aber in der wirklichen Welt finden sich überall Unvollkommenheit und Uebel. Wie kann in der vollkommensten Welt das Unvollkommene, in der glücklichsten Welt das Uebel, in der besten Welt das Böse existiren? Wie läßt sich mitten unter diesen Unvollkommenheiten der wirklichen Welt rechtfertigen, daß sie in Wahrheit die beste ist? Diese Frage löst die T h e o d i c e e. So entwickelt sich das System der natürlichen Theologie als Deismus, Optimismus, Theodicee.

*) Vgl. oben Capitel VII. dieses Buchs. Nr. III. 2. S. 475 flgd.

II. Deismus.

1. Die Welt als Offenbarung Gottes.

Wir müssen zuvörderst den gewöhnlich schwankenden Begriff des Deismus genau feststellen. Deismus ist ein bestimmter Theismus. Es ist der Theismus der natürlichen Theologie und als solcher zu unterscheiden sowohl von dem Pantheismus als von dem Theismus der geoffenbarten und positiven Religionen. Der Deismus ist die natürliche Erkenntniß Gottes, d. h. er lehrt einen Gott, dessen Offenbarung Natur und Welt im Ganzen ausmachen. In dem Begriff einer von Gott geordneten Welt, einer göttlichen Weltordnung stimmt daher der Deismus mit dem Pantheismus überein. In beiden ist Gott ordo ordinans. Allein während der Pantheismus die Weltordnung gleich setzt dem göttlichen Wesen, so behauptet der Deismus einen solchen Unterschied beider, daß jenseits und über der Welt Gott als das höchste Wesen, als der persönliche Welturheber, als die allumfassende Weltursache stehen bleibt. Zwischen Gott und Welt ist daher im Deismus keine wesentliche Einheit, sondern ein Verhältniß, ähnlich dem des Künstlers zu seinem Werke. Der Künstler ist die eminente Ursache des Kunstwerkes, d. h. er enthält mehr in sich, als dieses offenbart. So enthält Gott mehr in sich, als die Welt offenbart, und er hätte, wenn es sich bloß um seine Macht oder um sein metaphysisches Wesen handelte, auch eine andere Welt schaffen können als die unsrige. Die Macht Gottes übersteigt alle Natur und alle natürliche Erkenntniß: darum muß der Deismus ein Irrationales in Gott behaupten, das ihn zwar nicht weiter kümmert, aber seinen Rationalismus schließlich dem Supranaturalismus geneigt macht. Was den Deismus vom Pantheismus unterscheidet, eben dies macht ihn zum Theismus:

die Trennung zwischen Gott und Welt, die Einschränkung der rationalen Erkenntniß, das Geltenlassen eines Irrationalen. Anders aber erscheint die Offenbarungsweise des überweltlichen Gottes im reinen Deismus, anders in den theistischen Vorstellungen der positiven Religionen. Und dieser Unterschied ist so mächtig und durchgreifend, daß sich hier der reine Deismus den positiven Religionen, vor allem der christlichen, feindlicher entgegensetzt, als selbst der weniger entwickelte Pantheismus nöthig hat. Nach den Begriffen nämlich des reinen Deismus offenbart sich der überweltliche (übernatürliche) Gott im Universum, niemals ausschließlich in einem einzelnen Wesen. Es ist nach deistischen Begriffen unmöglich, daß jemals das vollkommenste Wesen beschränkt und unvollkommen, jemals ein beschränktes und unvollkommenes Wesen dem vollkommensten gleich wird. Der Mensch kann nie Gott, Gott kann nie Mensch werden; die Apotheose ist ebenso unmöglich als die Incarnation. Setzen wir nun, daß die Vergötterung natürlicher Individuen das Wesen der heidnischen Mythologie, die Menschwerdung Gottes den Mittelpunkt der christlichen Offenbarung ausmacht: so leuchtet ein, daß der Deismus dem Heidenthum wie dem Christenthum, der Mythologie wie dem höchsten Offenbarungsglauben gerade im Wesen der Sache auf das Aeußerste widerstreitet. Die Menschwerdung Gottes, hatte Spinoza erklärt, erscheine ihm wie die Quadratur des Kreises. Gott wird Mensch heißt in diesem Verstande: die Substanz wird Modus, was ebenso unmöglich erscheint, als wenn ein Kreis die Natur des Quadrates annehmen wollte. Aehnlich muß der reine Deismus urtheilen. Gott wird Mensch heißt in seinem Verstande: die höchste Monade wird eine niedere, das vollkommene Wesen ein unvollkommenes; Gott, seinem Wesen nach schrankenlos, immateriell und darum kein Individuum, wird

eine beschränkte, körperliche, individuelle Substanz. Mit der Menschwerdung Gottes fällt natürlich auch das Dogma der Trinität, welches sich darauf gründet; mit diesem höchsten Wunder werden die Wunder überhaupt für nichtig erklärt. Nicht als Wunderthäter, sondern als Gesetzgeber der Welt offenbart sich der Gott des Deismus: nicht in der Aufhebung, sondern in dem ewig gleichmäßigen Gange der Naturgesetze.

Die Religion des Deismus ist der reine Monotheismus, der die natürlichen Individuen nie vergöttert, noch weniger seinen Gott jemals verkörpert. Darum hat und fühlt der Deismus eine größere Verwandtschaft zu dem idealen Judenthum und zu dem idealen Muhamedanismus, als zur heidnischen Mythologie und zum Christenthum. Und daraus erklärt sich die Vorliebe, womit die deutsche Aufklärung das Judenthum und den Islam behandelte, womit noch Lessing seinen Nathan und Saladin in nächster Verwandtschaft mit der natürlichen Religion darstellte, um so viel reifer und weiser als den Templer, um so viel besser und sittlicher als den Patriarchen sein ließ.

2. Weltordnung und Wunder.

Nur in einem Punkte stimmt der Deismus anders als jene monotheistischen Religionen. An die Stelle der unbeschränkten Willkür in Gott setzt er die moralische Nothwendigkeit, was so viel sagen will, als eine ewig begründete, nach göttlicher Gerechtigkeit geregelte Weltordnung. Einmal geschaffen, bewegt und entwickelt sich die Welt nach den ihr eingebornen Gesetzen, und die Weltschöpfung besteht von da an lediglich in der Welterhaltung, die als eine fortgesetzte, ununterbrochene Schöpfung (création continuelle) betrachtet werden kann. Aus diesem Grunde verneint der Deismus jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den

einmal festgesetzten Gang der Dinge. Denn was soll dieses Eingreifen? Was soll mitten in der gesetzmäßig geschaffenen Welt das plötzliche Wunder? Etwa die Welt besser machen? Dies hieße die Schöpfung berichtigen; dies hieße anerkennen, daß die Welt schlechter ist, als sie zu sein bestimmt war, oder daß die geschaffene Welt die beste nicht ist, was der göttlichen Gerechtigkeit und damit dem Begriff des wahren Gottes selbst widerstreitet. Wenn aber ein übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge überhaupt nicht stattfindet, so ist auch unmöglich, daß sich Gott in unmittelbarer und ausnehmender Weise Einzelnen offenbart; so müssen die deistischen Begriffe derartige Offenbarungen verneinen, wie sie jene positiven Religionen des reinen Monotheismus, wie sie Judenthum und Muhamedanismus bei ihren Stiftern voraussetzen. Weil sich nach deistischen Begriffen Gott in der Weltordnung d. h. auf eine natürliche Weise offenbart, darum erscheint dem reinen Deismus jede naturwidrige oder übernatürliche Offenbarung Gottes unmöglich, und Alle werden ihm verdächtig, die sich für Träger und Auserwählte einer solchen Offenbarung ausgeben. Unter diesem Gesichtspunkte richteten sich die wolfenbüttler Fragmente, die auf den reinen Deismus gegründet waren, gegen die Bibel und die darauf gegründete Religion.

Leibniz' natürliche Theologie war, was sie ihrer ganzen Anlage nach sein mußte: Deismus. So hat Lessing die leibnizische Lehre beurtheilt; er hat mit der größten Entschiedenheit behauptet, daß sie klarer und bewußter Deismus gewesen sei. Dem leibnizischen Deismus ist es nicht eingefallen, den Wunder- und Offenbarungsglauben, die Menschwerdung Gottes, die Trinität u. s. f. zu seinen Wahrheiten zu rechnen; er wollte sie nur den positiven Religionen nicht rauben. Er setzte sie ohne Weiteres auf die Liste des Uebervernünftigen, und hier muß man

freilich erklären, daß Leibniz von jener Unterscheidung zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen, die im Geiste seiner Philosophie richtig war, eine Anwendung gemacht hat, die dem Geiste seiner Philosophie widersprach. Seine hierauf bezügliche Schlußfolgerung war nämlich folgende. Durch Wunder wird nichts verändert als natürliche Thatsachen, die, weil sie ihrer Natur nach zufällig sind, darum auch veränderlich sein dürfen; die, weil sie von Gott letztlich begründet sind, durch einen göttlichen Willensact auch modificirt werden können. Eine solche Modification nennen wir Wunder. Da mithin das Wunder nur die physikalische Nothwendigkeit antastet, die an und für sich keine ewige Wahrheit hat, so übersteigt es nicht die Vernunft als solche, sondern nur die Erfahrung; es ist nicht wider- sondern übervernünftig: unter diesem Rechtstitel darf die Vernunftreligion den Wunderglauben der positiven Religion gelten lassen.

Die natürliche Thatsache ist ein Act physikalischer Nothwendigkeit, das Wunder ein Act der moralischen. Da nun die physikalische Nothwendigkeit unter der Herrschaft der moralischen steht, so will Leibniz hierdurch die Möglichkeit des Wunders zulässig machen. Sein Fehlschluß springt in die Augen. Jede Thatsache der Natur ist ein Glied im Causalzusammenhange der Dinge und durchgängig durch diesen bedingt. Wird eine Thatsache, gleichviel welche, durch übernatürliche Macht verändert, so ist damit der gesammte Naturzusammenhang, das System der Naturgesetze aufgehoben. Das System der Naturgesetze aber ist eine göttliche Gesetzgebung, begründet durch moralische Nothwendigkeit. Das Wunder, indem es in einer Thatsache das System der Naturgesetze überhaupt verändert und umstößt, widerspricht der moralischen Nothwendigkeit d. h. der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Leibniz muß so schließen, wie nach ihm Reimarus wirk-

lich geschlossen hat; wenn Gott in seiner Allmacht die Kraft zu Wundern besitzt, so hindert ihn seine Gerechtigkeit, davon in der Ordnung der Dinge Gebrauch zu machen; wenn Gott aus natürlichen oder vielmehr übernatürlichen Gründen ein Wunderthäter sein könnte, so dürfte er es in der wirklichen Natur aus moralischen Gründen nicht sein. Aber auch aus metaphysischen Gründen mußte das Wunder im Geiste der leibnizischen Philosophie verneint werden. Offenbar wird ein Ding, welches die Wunderthätigkeit erleidet, durch fremde Willkür zu fremden Zwecken verändert, also in seiner natürlichen Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit vernichtet. Durch das Wunder wird die betroffene Monade in ein anderes Wesen verwandelt, als sie von Natur ist. Dies aber ist nach Leibniz selbst metaphysisch unmöglich. Dies widerstreitet dem Satze A = A, dem obersten Princip aller Vernunftwahrheiten. Als ein solcher Widerspruch mußte nothwendig das Wunder in jeder Form dem Verstande der leibnizischen Philosophie erscheinen. Sie denkt nach dem Satze der Identität; das Wunder handelt nach dem Satze des Widerspruchs: es macht aus A Nicht A, aus Gott Mensch, aus Wasser Wein, aus Wein Blut, aus Brod Fleisch. Ist nicht Gott seinem metaphysischen Wesen nach schrankenlos? Wenn er sich in ein beschränktes Individuum verwandelt, heißt das nicht, seinem ewigen Wesen widersprechen und etwas schlechterdings Vernunftwidriges thun? Im Geiste nämlich der leibnizischen Begriffe! Wenn Leibniz die Grenzlinie zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen streng ziehen wollte, so durfte er das Wunder, die Menschwerdung, die Trinität, die Transsubstantiation niemals über die Vernunft setzen; die folgerichtige Aufklärung, welche in diesem Punkte von den Grundsätzen ihres Urhebers einen mehr kritischen Gebrauch machte, mußte daher die Glaubwürdig-

keit jener übernatürlichen Vorstellungen der geoffenbarten Religion bestreiten.

Nur meine man nicht, daß Leibniz zu furchtsam oder gar zu kurzsichtig war, um die Folgen des reinen Deismus einzusehen. Aber er begriff eben so gut, daß auch die geoffenbarte Theologie auf der Grundlage, von der sie getragen wird, in ihrer Weise ein folgerichtiges System sei; daß man dieses System entweder ganz verneinen oder ganz gelten lassen müsse; daß es unter allen Umständen ungereimt sei, dasselbe theilweise zu bejahen und theilweise zu bekämpfen. Leibniz' großer Verstand wollte lieber mehr orthodox scheinen, als weniger folgerichtig denken. Er stellte den reinen Deismus neben die geoffenbarte Theologie, beiden Systemen ihre eigene Art unverletzt während, und überließ der Zukunft, einen Gegensatz zu entdecken und auszubilden, wofür sein Zeitalter nicht gemacht war. Er hatte die folgerichtige Denkweise der Orthodoxen lieber, als die nicht folgerichtige der Deisten, Unitarier, Socinianer, die auf der einen Seite die Trinität und die Menschwerdung verneinen, auf der andern in Christus, den sie zum bloßen Menschen herabsetzen, dennoch ein Object der Religion anerkennen. Im Deismus eines Leibniz, wo sich derselbe rein und systematisch ausspricht, finden wir nirgends die Offenbarung oder Verkörperung Gottes in Christo, sondern stets die Offenbarung Gottes im Universum, in der natürlichen und moralischen Weltordnung. Christus gilt in diesem Deismus als das Subject und der Träger der natürlichen Religion, niemals als deren Gegenstand. Begreiflicherweise wollte Leibniz lieber, daß innerhalb der geoffenbarten Religion Christus als der menschgewordene Gott und darum als Object der Religion angesehen werde, als daß die natürliche Religion Christum der Göttlichkeit entkleide und dennoch zu ihrem Object erhebe.

3. Gott als Weltbaumeister und Weltregent.
Natur und Gnade.

Zufolge dieses Deismus offenbart sich Gott im Universum, in der Körper- und Geisterwelt. Die natürliche Welt gilt als die Maschine, die Gott erfunden, als das Gebäude, das er aufgerichtet hat. Er offenbart sich in dieser Rücksicht als der Weltkünstler und Weltbaumeister (inventeur et architecte). Die moralische Welt besteht in den Geistern, die nach moralischen Gesetzen handeln, die nicht bloß die Macht Gottes bewußtlos offenbaren, sondern ihn selbst vorstellen, erstreben und lieben. Die moralische Welt nimmt zu Gott ein höheres Verhältniß ein, als die natürliche. In dieser wird das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht gewußt, in der moralischen wird es gewußt und empfunden; dadurch wird ihre Beziehung zu Gott ein sittlich-religiöses Verhältniß, gegründet auf das Bewußtsein der Unterordnung und Verwandtschaft. Zu der natürlichen Welt verhält sich Gott, wie der Künstler zu seinem Werke, wie der Baumeister zu seinem Gebäude; zu der moralischen verhält er sich, wie der König zu seinem Staate, wie der Herrscher zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern. In der natürlichen Religion, in der Vorstellung des höchsten Wesens liegt das Doppelgefühl der Unterthänigkeit und Verwandtschaft. Wir fühlen uns Gott unterworfen, wie niedere Wesen dem höchsten, und zugleich Gott ähnlich und verwandt, wie Geister dem Geiste. So verbindet uns die natürliche Religion mit Gott im Unterthanen- und im Familiengefühl, in der Ehrfurcht und in der Liebe. Unserer Ehrfurcht erscheint Gott als Fürst, unserer Liebe als Vater. „Die Geister," sagt Leibniz, „sind fähig, in eine Gemeinschaft mit Gott zu treter, und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur wie ein Erfinder zu

seiner Maschine (so verhält er sich zu den andern Geschöpfen), sondern auch wie ein Fürst zu seinen Unterthanen oder besser noch wie ein Vater zu seinen Kindern. Darum macht die Versammlung der Geister die Stadt Gottes (la cité de Dieu) aus, den möglich vollkommensten Staat unter dem vollkommensten Monarchen. Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft kosmopolitische Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen, sie ist unter den Werken Gottes das erhabenste und göttlichste, und in ihr besteht wahrhaft der Ruhm Gottes; denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht seine Größe und Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde: erst in dieser Beziehung zur Stadt Gottes offenbart sich seine Güte, während sich seine Macht und Weisheit überall zeigen. Und so wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwischen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben, nämlich zwischen Gott, als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes, und Gott, als Monarchen der Geisterwelt*)."

4. Gott und die Geisterwelt.

Auf diese Weise erklärt der Deismus das Verhältniß von Gott und Welt: Gott verhält sich zu der gesammten Welt wie

*) Monadol. Nr. 84—87. Op. phil. pg. 712. Vgl. Princip. de la nat. et de la gr. Nr. 15. pg. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard de machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. pg. 432.

der Schöpfer (Künstler) zu seinem Werke; zu der körperlichen Welt (den Dingen) wie der Ingenieur (Erfinder, Architekt) zu den Maschinen; zu der moralischen Welt (den Geistern) wie der Fürst zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern *). Die ganze Natur ist sein Haus, die ganze moralische Welt ist seine Familie. Wie das gesammte Universum, so ist auch die moralische Welt von Gott zur Schöpfung gewählt, nicht durch einen grundlosen, sondern durch einen der Weisheit conformen Willen, der das Wesen der Gerechtigkeit selbst ist. Die geschaffenen Geister sind durch die Liebe Gottes zur Liebe Gottes erwählt: sie sind bestimmt, ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In dem Geisterreiche ist Gott wahrhaft und vorzüglich einheimisch, denn das gemeinsame und höchste Gefühl, welches alle Geister verbindet, ist die natürliche Religion, worin Gott vorgestellt, gewußt und erstrebt wird. Weil so die Geister die Erwählten und gleichsam die Bevorzugten Gottes sind, darum unterscheidet Leibniz die moralische Welt, als das „Reich der Gnade", von dem übrigen Universum, als dem „Reiche der Natur". Ohne Geister wäre die Welt eine bloße Maschine und Gott ein bloßer Werkmeister; die Geister sind die lebendigen Spiegel der Gottheit: so wird erst in den Geistern die Welt eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Offenbarung Gottes aber bildet den großen Endzweck der Schöpfung. Erreicht wird dieser Zweck in den Geistern. Eine Welt, und zwar eine geistige, zu schaffen, dazu wird Gott getrieben durch ein inneres Bedürfniß, durch eine moralische Nothwendigkeit, durch den Offenbarungsdrang seiner Gottheit. Das ist im Geiste des reinen Deismus die Schöpfungsidee, wie sie Schiller in seinen philosophischen

*) Syst. nouv. Nr. 5. Op. phil. pg. 125.

Briefen ausspricht: „freundlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, selige Spiegel seiner Seligkeit. Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!"

III.

Optimismus.

1. Beweisgründe der besten Welt.

Erklärt nun der reine Deismus Gott für das höchste, absolut vollkommene Wesen und die Welt für dessen Offenbarung, so muß unter diesem Gesichtspunkte die Welt als die vollkommenste oder beste erscheinen. So folgt aus dem Deismus nothwendig die optimistische Vorstellungsweise. Daher sind die ächten Deisten zugleich Optimisten. Sie stellen der ascetischen Moral und der ascetischen Religion die natürliche Moral und natürliche Religion gegenüber: wenn jenen die Natur für ein Uebel, die Welt für ein böses, zu vernichtendes Princip gilt, so gilt sie hier für eine gute und glückliche Welt, denn sie bildet die perfecte Ordnung perfectibler Wesen. In diesem Optimismus stimmt der Deismus eines Leibniz überein mit dem eines Shaftesbury*).

Den Begriff der besten Welt erreicht die leibnizische Philosophie auf einem doppelten Wege. Sie läßt den Satz, daß die wirkliche Welt die beste sei, aus kosmologischen und theologischen

*) Man wird uns nicht einwerfen, daß Voltaire, der Deist, eine Satyre auf die beste Welt geschrieben: dies that eben Voltaire, der mehr Skeptiker als Deist, mehr Satyriker als Philosoph war, und außerdem war sein Candide eine ohnmächtige Satyre. Rousseau aber leugnete die beste Welt nicht, sondern wollte sie nur auf die reine Natur eingeschränkt und die Cultur, die ihm naturwidrig schien, davon ausgeschlossen wissen.

Beweisgründen hervorgehen, und es bildet gleichsam die Probe ihrer Rechnung, daß Theologie und Kosmologie in diesem Ergebniß zusammenstimmen; daß uns der Gottesbegriff in Rücksicht der Welt zu derselben Werthschätzung führt, als der Weltbegriff.

Gehen wir aus von dem Begriffe der Welt, so bildet diese den Inbegriff aller wirklichen Dinge. Aber von den wirklichen Dingen hat keines den Grund seines Daseins in sich selbst, es existirt daher nicht mit absoluter, sondern mit relativer Nothwendigkeit; es ist seiner Existenz nach zufällig, oder, was dasselbe sagt, es wäre möglich, daß an seiner Stelle auch ein anderes existirte. Was aber von jedem Dinge gilt, eben dasselbe muß natürlich auch von allen Dingen gelten, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Das Dasein der wirklichen Welt ist mithin zufällig; zufällig ist aber Alles, dessen Gegentheil möglich ist: mithin sind auch andere Welten, als diese, möglich. Der Möglichkeit nach giebt es zahllose Welten; der Wirklichkeit nach nur eine einzige, die den Zusammenhang (den Inbegriff) aller wirklichen Dinge ausmacht. Wenn aber aus zahllosen Möglichkeiten *eine* wirklich gemacht wird, so kann dies allein durch *Wahl* geschehen sein. Diese eine ist den andern möglichen, so viele ihrer sind, vorgezogen worden, und wodurch anders konnte sie diesen Vorzug verdienen, als daß sie die bessere, also im Vergleiche mit jenen die beste war? Verdienen aber mußte sie den Vorzug, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund haben würde, was dem Grundsatz der Causalität widerspräche. Die Welt trägt die Ursache ihrer Existenz nicht in sich selbst: darum ist ihre Existenz zufällig, darum sind auch andere Welten möglich, darum ist die wirkliche Welt durch Wahl geschaffen. Diese Wahl, die Schöpfung der Welt, muß einen zureichenden Grund haben: darum ist die wirkliche Welt unter allen möglichen die beste.

Zu eben demselben Ziele führt uns der Begriff Gottes, wenn wir ihn richtig erwägen. Gott ist die allesvermögende Kraft, die mit Verstand und Willen, die nach Weisheit und Güte, also nach einer der Weisheit conformen Güte d. h. nach Gerechtigkeit handelt. Das göttliche Handeln ist schöpferisch. Die göttliche Schöpfung ist eine That der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit entscheidet stets nach dem größten Rechte. Darum schafft Gott diejenige Welt, die, geschaffen zu werden, das größte Recht oder den meisten Anspruch hat, d. h. unter allen möglichen Welten die beste. Der letzte Grund für die beste Verfassung dieser Welt liegt darin, daß sie die wirkliche ist. Was wirklich ist, das muß von Gott gewählt, geschaffen und darum unter allem Möglichen das Beste sein. Alle Einwände gegen den Optimismus will Leibniz mit der bloßen Thatsache der Welteristenz niedergeschlagen haben. „Man muß," sagt er, „mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste*)."

2. Die vorherbestimmte Harmonie.

Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte begriffen wir die Weltordnung als eine nothwendige Folge der Monaden, welche die Elemente des Universums ausmachten. Die Monaden waren gleichartige Kräfte, die bei ihrer unendlichen (individuellen) Verschiedenheit ein continuirliches Stufenreich oder eine harmonische Ordnung bilden mußten. Unter dem theologischen Gesichtspunkt erscheint uns diese harmonisch geordnete Welt als die beste. Die beste Welt ist eben diejenige, in welcher alle Dinge vollkommen mit einander übereinstimmen. Da nun die wirkliche Welt eine

*) Vgl. Théodicée. Part I. Nr. 7—10. Op. phil pg. 506. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7—10. pg. 716.

zur Schöpfung erwählte, also vorherbestimmte ist, so verwandelt sich nothwendig auch die Weltordnung in eine vorherbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Erst hier führt uns der zusammenhängende Gang der Darstellung zu dem Begriffe, der als der höchste Gedanke der leibnizischen Philosophie zugleich deren charakteristischer Name geworden ist. Die Welt ist Schöpfung, d. h. sie ist durch die göttliche Gerechtigkeit erwählt oder bestimmt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Dasein der Welt ist demnach eine Vorherbestimmung Gottes: das ist der Begriff der Prädestination. Da nun die Weltordnung im Ursprunge der Welt enthalten und angelegt ist, so ist die vorherbestimmte Welt zugleich die vorherbestimmte Weltordnung: das ist der Begriff der prästabilirten Harmonie. Mit diesem Worte wird in der natürlichen und thatsächlichen Weltordnung selbst nichts geändert, sondern dieselbe wird nur vorgestellt als ein göttlicher Willensact, oder, was dasselbe heißt, sie wird aus der metaphysischen und physikalischen Nothwendigkeit in die Form der moralischen erhoben. Es giebt auch eine natürliche Vorherbestimmung, die wir mit Leibniz Präformation nannten. So war in der ursprünglichen Natur aller Dinge die Weltordnung oder Weltharmonie, so war in der Anlage jedes einzelnen Wesens dessen Entwicklung, in der Anlage des menschlichen Charakters dessen Handlungsweise vorherbestimmt. Diese Vorherbestimmung hieß Prädetermination: das war die natürliche Präformation in Rücksicht der menschlichen Handlungen. Wären die Monaden Urheber nicht bloß ihrer Handlungen, sondern auch ihres Daseins, so wäre die Präformation der höchste Begriff und die naturgemäße Entwicklung die höchste Thätigkeit. Aber die Monaden sind in Rücksicht ihres Daseins Geschöpfe. Also ist auch ihre Anlage etwas Anerschaffenes oder Vorherbestimmtes;

in diesem Sinne gilt die Präformation der Natur als die Prädestination Gottes. Der Begriff der Prädestination will erklären: daß der letzte Grund aller Dinge und ihrer Präformation nicht Natur, sondern Geist, Wille, d. h. ein moralisches Princip sei. Die Welt und jedes einzelne ihrer Wesen entwickelt sich aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst sind geschaffen oder von Gott auserwählt zu existiren. Wie also verhält sich die Schöpfung zur natürlichen Entwicklung, die Prädestination zur Präformation? Die Entwicklung folgt aus dem Dasein der Kräfte; das Dasein der Kräfte folgt aus der Schöpfung. So lange die Kräfte nicht vernichtet werden, handeln sie nach ihrer innern Gesetzmäßigkeit, dauert also die durch ihre Anlage oder Präformation begründete Entwicklung. Die Weltentwicklung besteht mithin in der Welterhaltung oder in dem fortdauernden Dasein der Kräfte, welche den Inbegriff der Welt ausmachen. Ist nun das Dasein dieser Kräfte eine göttliche Schöpfung, so muß ihr fortdauerndes Dasein als eine fortdauernde Schöpfung angesehen werden. Und da auf dem Wege der Natur niemals eine Kraft vernichtet werden kann, so darf die fortdauernde Schöpfung für eine ewige Schöpfung gelten. In diesem Begriffe der Welterhaltung, die einer ewigen Schöpfung gleichkommt, besteht die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Entwicklung. Die natürliche Entwicklung erscheint unter dem theologischen Gesichtspunkt als göttliche Welterhaltung oder fortdauernde Schöpfung. Und so will Leibniz die Schwierigkeiten lösen, welche Bayle dem System der prästabilirten Harmonie entgegensetzte. „Sie bemerken," schreibt er dem Skeptiker, „daß die kritischen Köpfe nicht begreifen können, wie die Seele, wenn sie eine erschaffene Substanz ist, noch eine autonome, innere Kraft der Selbstthätigkeit haben könne;

aber ich möchte wohl etwas deutlicher wissen, warum eine erschaffene Substanz eine solche Kraft nicht haben soll, denn ohne diese würde ich sie lieber für gar keine Substanz halten; die Natur der Substanz besteht nämlich meiner Ansicht nach in jener strebenden Kraft von bestimmter Richtung, woraus die Erscheinungen in gesetzmäßiger Reihenfolge hervorgehen: diese Kraft hat sie ursprünglich empfangen, und sie wird ihr erhalten durch den Urheber der Dinge, von dem alle wirklichen Kräfte oder Vollkommenheiten durch eine Art fortdauernder Schöpfung ausgehen (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de création continuelle)*)."

Wenn nun die wirkliche Welt die beste ist, wie verträgt sich damit das Uebel in der Welt? Wenn diese beste Welt und was in ihr geschieht, von Gott prädestinirt worden, wie verträgt sich damit die Autonomie und Freiheit in der Welt und vor Allem im Menschen? In dem thatsächlichen Uebel die beste Welt, in der thatsächlichen Autonomie und Freiheit des Menschen die göttliche Prädestination zu rechtfertigen: das ist die eigentliche Aufgabe der Theodicee.

IV.

Theodicee.

1. Einwürfe gegen die beste Welt. (Bayle).

Einer solchen Rechtfertigung bedarf freilich die Theorie der besten Welt, denn ihr Begriff enthält Bestimmungen in sich, die, wie es scheint, einander widersprechen und dadurch den Begriff selbst zu nichte machen. Die beste Welt, welche die wirkliche ist, soll zugleich Schöpfung und Natur sein. In der Schöpfung geschieht nach dem ewigen Endzwecke des Guten das Beste; in der Natur

*) Lettre à Mr. Bayle. 1702. Op. phil. pg. 101.

existirt das Uebel, der Schmerz, das Unglück. Unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung erscheint die wirkliche Welt als die beste; als Natur betrachtet, ist sie erfüllt mit einem Heere von Uebeln. In der Schöpfung ist Alles vorherbestimmt; in der Natur wirken alle Kräfte nach innerer Gesetzmäßigkeit oder mit natürlicher Freiheit. Wenn aber in der That Alles von Gott vorherbestimmt ist, so zu sein und so zu handeln, dann giebt es in Wahrheit gar keine eigene Gesetzmäßigkeit der Dinge. Wo bleibt, muß man fragen, die menschliche Freiheit? Wenn Alles vorherbestimmt ist, so ist auch das Uebel in der Welt vorherbestimmt. Wo bleibt die beste Welt? Und wenn sie verneint werden muß, wo bleibt die göttliche Güte? Entweder wollte Gott das Uebel, so war er nicht gut, oder er wollte das Uebel nicht und mußte es dennoch schaffen, so war sein Wille schwächer als seine Macht und diese gleich einer blinden Nothwendigkeit; oder endlich, er hat das Uebel selbst nicht geschaffen, sondern nur nicht verhindert, daß es existire; so müssen wir fragen: wollte Gott die Existenz des Uebels nicht verhindern, oder konnte er es nicht? Dieses Nichtwollen wäre ein Beweis gegen seine Güte, dieses Nichtkönnen wäre ein Beweis gegen seine Allmacht. Ist das Uebel vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch vom Bösen, so sind mit den bösen Handlungen auch die guten vorherbestimmt, und sie erfolgen beide mit derselben Nothwendigkeit. Wo bleibt dann der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen? Wie kann das Böse strafwürdig sein, wenn es nothwendig ist? Und wenn es dennoch gestraft wird, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott die menschliche Handlung bestrafen, die er doch selbst vorherbestimmt und darum selbst bewirkt hat? Eine solche Strafe ist nicht gerecht, sondern grausam. Und auf der andern Seite, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit, wenn das Böse nicht ge-

straft wird? Mit einem Worte, das Uebel in der Welt und das Böse im Menschen sind Thatsachen, die sich nicht wegreden lassen. Diese Thatsachen beweisen gegen die beste Welt und damit zeugen sie wider die Allmacht, wider die Güte, wider die Gerechtigkeit Gottes. Sind aber diese Eigenschaften Gottes bedenklich, so ist seine Vollkommenheit und damit er selbst in Frage gestellt. Das sind die schweren Einwürfe, welche Bayle gegen das System der prästabilirten Harmonie vorbringt: er verneint die beste Welt im Hinblick auf die Uebel der wirklichen; er verneint die Vollkommenheit Gottes im Hinblick auf die mangelhafte, mit Uebeln behaftete Welt. Diese Verneinung aber will Bayle zum Besten des Glaubens gedeutet wissen. Sie soll zeigen, daß die menschliche Vernunft zwischen Schöpfung und Natur, Vorherbestimmung und Freiheit, Gott und Welt niemals eine wirkliche Uebereinstimmung, sondern in allen Punkten nur Widerstreit entdecken kann; daß diese Widersprüche, in welche die natürliche Theologie geräth, auch niemals auf dem Wege der Vernunft gelöst werden können; daß daher dem Menschen Nichts übrig bleibe, als mit der geoffenbarten Theologie blind an den unerforschlichen Willen Gottes zu glauben. Es giebt in Gott gar keine Nothwendigkeit, also nichts der menschlichen Vernunft Analoges; darum ist es unmöglich, Gottes Schöpfung und Weltregierung aus Vernunftgründen zu rechtfertigen oder eine Theodicee aufzustellen. Ein ernsthafter Versuch der Art geräth entweder in unauflösliche Widersprüche oder endet mit dem Atheismus, als mit dem äußersten Gegensatze des Glaubens. Aehnlich hatte auch Laurentius Valla in seinem Gespräch über den freien Willen mit der Erklärung geschlossen, daß der Widerstreit zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit durch keine Philosophie gelöst, sondern nur durch den Glauben beseitigt werden könne.

Auf diesen mußte er in jenem Gespräche zuletzt alle die Einwürfe verweisen, die aus der göttlichen Vorsehung und Prädestination ebenfalls die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, die Straflosigkeit des Bösen, die Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit und damit die Vernichtung der Religion hatten schließen wollen. Zuletzt konnte Laurentius Valla diese Zweifel nur so niederschlagen, wie Bayle die seinigen niedergeschlagen hat, durch den salto mortale des Glaubens; er mußte den Knoten, den er nicht lösen konnte, zerhauen. Leibniz dagegen, der allen Sprüngen abgeneigt war, suchte die natürliche Lösung und wollte sie in seinem Begriffe der prästabilirten Harmonie gefunden haben. Dabei halten wir als leitenden Gesichtspunkt fest: daß die prästabilirte Harmonie Schöpfung und Natur in Einem ist; daß die geschaffene Natur so viel heißt als continuirliche (ewige) Schöpfung; daß diese continuirliche Schöpfung in der Selbstthätigkeit der natürlichen Kräfte, in der Selbstentwicklung der Dinge besteht*).

2. Die Arten des Uebels.

Die Existenz des Uebels in der Welt soll erklärt und zwar so erklärt werden, daß sich die Vollkommenheit Gottes und der Welt nicht bloß damit verträgt, sondern vielmehr darauf gründet. Offenbar gäbe es gar kein Uebel, wenn Alles vollkommen wäre, wenn allein Vollkommenes existirte. Der Grund des Uebels wird darum in dem Grunde des Unvollkommenen gesucht werden müssen. Das Vollkommene begreift alles wahrhaft

*) Ueber die Einwände Bayle's vgl. den Anhang zur Theodicee: „Abrégé de la controverse réduite à des argumens en forme. Op. phil. pg. 624—629. Ueber das Gespräch des Laurentius Valla vgl. Théod. Part. III. Nr. 406—412. Op. phil. pg. 620—622.

Seiende in sich; das Unvollkommene begreift nur Etwas in sich und schließt das Andere von sich aus. Das Unvollkommene besteht darin, daß es nicht Alles in sich faßt, daß es ausschließend oder beschränkt ist. Darum ist die Schranke das Princip aller Unvollkommenheit und der oberste Erklärungsgrund alles Uebels. Nun gehört aber das Beschränktsein wesentlich zu der Natur jedes Dinges, denn ihrem Wesen nach sind die Dinge Monaden, und diese können nur als beschränkte Kräfte gedacht werden. Die Schranke ist deßhalb in dem Wesen der Dinge gegründet, sie ist ein metaphysisches Princip, und weil sie die Ursache des Uebels in sich schließt, so bezeichnet sie Leibniz als „das metaphysische Uebel". Aus der beschränkten Kraft folgt das beschränkte Handeln und das beschränkte Wollen. So wird das Uebel in Existenz gesetzt; aus dem metaphysischen Uebel wird das wirkliche, welches entweder physischer oder moralischer Art ist. Das physische Uebel besteht in dem beschränkten Wirken, welches dem Leiden gleichkommt, in dem Gefühl der Schranke und Ohnmacht, das wir als Schmerz erfahren; das moralische Uebel besteht in dem beschränkten Wollen, welches statt des Vollkommenen das Unvollkommene erstrebt, also nach einer selbstsüchtigen Neigung handelt. Das physische Uebel ist gleich dem Leiden, dem Schmerze, dem Unglück; das moralische Uebel ist gleich dem Bösen. Beide entspringen aus der gemeinsamen Wurzel alles Uebels, die in der Schranke oder in der ursprünglichen Unvollkommenheit der Dinge besteht*).

*) On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part. I. Nr. 21. Op. phil. pg. 510.



Und hieraus löst sich die Frage nach der Nothwendigkeit des Uebels. Das metaphysische Uebel ist ein Princip; das physische und moralische sind Thatsachen. Kein Ding kann ohne Schranke gedacht werden: darum ist das metaphysische Uebel an sich nothwendig im unbedingten (metaphysischen) Sinne. Dagegen die Thatsachen sind stets durch den Zusammenhang mit andern Thatsachen bedingt, sie geschehen nur unter gewissen Umständen und sind daher an sich bloß möglich oder nur im bedingten (physikalischen) Sinne nothwendig. Wir werden demnach so urtheilen: da die Dinge beschränkt sein müssen, so kann ihre Kraft unter Umständen leiden, so kann ihr Wille unter Umständen böse handeln. Aber es giebt in den Thatsachen überhaupt, also auch in den bösen Handlungen der Menschen keine unbedingte Nothwendigkeit, die sie schuldlos und darum straflos machen würde*).

3. Das Uebel als Mangel.

Unbedingt nothwendig ist daher allein der Grund oder die Möglichkeit des Uebels, niemals dessen Wirklichkeit, weder in der Natur noch im menschlichen Willen. Das metaphysische Uebel besteht in der beschränkten Kraft, die eine bestimmte Vollkommenheit in sich begreift und alle übrigen Vollkommenheiten ausschließt. Ihre Unvollkommenheit ist daher nur eine an Macht und Größe eingeschränkte Vollkommenheit. Sie besteht darin, daß die beschränkte Kraft so Vieles nicht ist, so Vieles nicht vermag, daß sie, auf eine gewisse Vollkommenheit beschränkt, aller übrigen ermangelt. Also in einem Mangel an Vollkommenheit besteht das metaphysische Uebel; der letzte Grund aller Uebel, die in der Welt existi-

*) Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Théod. Part. I. Nr. 21.

ten, muß daher weniger als „causa efficiens“, denn als „causa deficiens“ angesehen werden. Der positive Grund der Dinge ist die Kraft. Der Grund des Uebels ist ein Mangel an Kraft. „Das Wesen des Uebels,“ sagt Leibniz, „hat im Grunde gar kein positives, wirksames Princip, denn es besteht in der Privation, nämlich in dem, was die wirkende Kraft nicht thut. Und darum pflegten die Scholastiker die Ursache des Uebels als Mangel zu bezeichnen.“ „Dasselbe gilt von der Bosheit oder dem bösen Willen. Der Wille strebt überhaupt nach dem Guten, er sucht die ihm angemessene Vollkommenheit; die höchste Vollkommenheit ist in Gott. Alle Freuden haben ein Gefühl von Vollkommenheit in sich; wenn man sich aber auf die sinnlichen Genüsse und andere beschränkt zum Nachtheil größerer Güter, wie der Gesundheit, der Tugend, der Religion, der Glückseligkeit, so besteht der Fehler eben in dem Mangel eines höhern Strebens. Die Vollkommenheit ist immer positiv, sie ist eine absolute Realität; der Mangel ist immer privativ, er kommt von der Schranke und strebt nach neuen Mängeln. Es ist ein eben so wahres, als altes Wort: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu. Und ebenso jenes: malum causam habet non efficientem, sed deficientem*).“

4. Das Uebel keine Gegenmacht des Guten.

Aus diesem Erklärungsgrunde des Uebels (worunter wir das Böse immer mit begreifen) folgt seine Bedeutung im Verhältniß zum Guten, zur Weltordnung, zu Gott. Durch die Einsicht in den wahren Werth des Uebels löst sich die Aufgabe der Theodicee. Die richtige Erklärung des Uebels ist, wie sich zeigen

*) Théodicée Part. I. Nr. 20. 33. Op. phil. pg. 510. 513.

wird, die wahre Rechtfertigung der besten Welt und der göttlichen Güte. Das Uebel verhält sich seiner Natur nach zum Guten, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beschränkte Kraft zur thätigen, oder da die beschränkte Kraft einem Defecte gleichkommt, wie das Mangelhafte zum Mangellosen. Worin besteht der Schmerz? In dem Gefühle der Unvollkommenheit, welches wir nicht haben würden, wenn wir das Gefühl der Kraft und Vollkommenheit hätten, das sich als Freude äußert. Also besteht der Schmerz in dem Mangel der Freude. Worin besteht das Böse? In einem selbstsüchtigen Streben, welches sich stets in unsrer Seele regt, wenn wir nach dem allgemeinen Besten nicht streben. Also besteht das Böse in dem Mangel der Güte. Aber der Mangel ist in Rücksicht auf die Vollkommenheit nicht deren Gegensatz, sondern nur deren Abwesenheit. Darum besteht zwischen dem Guten und Bösen kein Dualismus, wie etwa die Manichäer sich eingebildet haben: als ob das Böse eine selbständige Gegenmacht des Guten wäre. Das Uebel ist nichts Selbständiges, sondern ein Mangelhaftes: es verhält sich zum Guten, als dem Positiven, nicht als Negatives, sondern als Privatives. Fassen wir den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen (dem Uebel überhaupt) in der äußersten Form, so ist jenes die absolute Realität, dieses das absolute Nichts, so ist auf der einen Seite alle Macht, auf der andern gar keine. Und es leuchtet ein, daß, wo gar keine Kraft ist, auch keine Entgegensetzung stattfinden kann, die immer eine gewisse Kraft erfordert. Fassen wir den Unterschied beider im Geiste der Wirklichkeit, die nirgends einen absoluten Mangel oder eine völlige Leere zuläßt, so ist das eine die größere, das andere die geringere Vollkommenheit, jenes die höhere, dieses die niedere Kraft; also leuchtet ein, daß in Wirklichkeit das Uebel dem Guten sich nicht ent-

gegensetzt, sondern unterordnet. Wir fühlen Schmerz, wenn wir die Freude entbehren; wir handeln schlecht, wenn wir das Bessere nicht thun; denn es giebt keinen mittlern Zustand vollkommener Indifferenz, in dem wir Nichts empfinden, Nichts wollen, Nichts thun. Jede Kraft strebt nach dem Vollkommenen, nach dem Guten. Wenn sie das Uebel leidet, das Böse thut, so ist dies nur eine Abirrung von ihrem ursprünglichen Wege, aber keine neue, ursprüngliche, der frühern entgegengesetzte Richtung. Eben weil sich im Uebel, wie im Bösen, eine gewisse Kraft rührt und die Kraft als solche nothwendig nach dem Vollkommenen und Guten strebt, eben deßhalb lebt das Uebel nur von den Mitteln des Guten und steht fortwährend unter dessen Herrschaft. Auch wenn wir böse handeln, suchen wir für uns etwas Gutes zu bewirken, meinen wir zu unserm Besten zu handeln, d. h. wir handeln auch im Bösen unter dem Scheine, unter der trügerischen und verworrenen Vorstellung des Guten, und weil das Böse eine so verworrene Handlung ist, darum ist es weniger eine Thätigkeit, als ein Leiden, Das menschlich Böse ist nach seiner theoretischen Seite allemal ein Irrthum, nach seiner praktischen allemal ein Leiden. In diesem Verhältnisse fortwährender Unterordnung liegt die gewisse Bürgschaft, daß zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen in der Welt niemals ein Kampf mit gleichen Waffen geführt noch weniger jemals von Seiten des Uebels ein letzter Sieg gewonnen werden kann. Das Uebel fällt als ein weniger mächtiges und darum schließlich ohnmächtiges Moment unter die Macht des Guten.

Und da es seinen Entstehungsgrund allein in der Schranke, im Mangel, in der Unvollkommenheit hat, so fällt es auch nur in das Gebiet der unvollkommenen Wesen. Wie es aus dem In=

dividuum entsteht, so besteht es auch nur innerhalb dieses begrenzten Schauplatzes. Darum verhält sich das Uebel zur Welt, wie ein Individuum zur Ordnung aller Individuen oder wie der Theil zum Ganzen. Die Störung, welche das Uebel mit sich führt, trifft daher immer nur den Theil, niemals das Ganze; dieses kann gut und vollkommen sein, auch wenn es die Theile nicht sind. Dazu kommt, daß auch in den Theilen, in den einzelnen Individuen das Uebel nicht deren Wesen, sondern nur deren Mangel ausmacht; daß es nicht ihre ganze Kraft einnimmt, sondern nur in den Gebrechen derselben besteht, daß es in den Theilen selbst wieder nur theilweise und zwar dem schwächern Theile nach existirt. Eingeschränkt auf die Sphäre des Individuums, hat das Uebel in diesem engen Spielraume selbst nur ein vereinzeltes Dasein. Nur in einzelnen Empfindungen besteht der Schmerz, nur in einzelnen Handlungen besteht das Böse. Und wie das Uebel selbst den Theil, in dem es existirt, nur theilweise trifft, so trifft es um so weniger das Ganze. Wie es im Einzelnen die Kraft selbst nicht brechen noch vernichten, sondern nur hie und da aufhalten und verwirren kann, so kann es die Vollkommenheit des Ganzen nicht hindern. Dazu kommt, daß nicht auf gleiche Weise das Uebel alle Theile trifft, sondern nach der Beschaffenheit ihrer Natur den einen mehr, den andern weniger. Diese Theile nämlich sind Kräfte, die ein Stufenreich der Vollkommenheit bilden. Je höher die Kräfte steigen, um so geringer wird ihr Mangel, um so kraft- und spurloser das Uebel. Nur in der physischen Empfindung wohnt der Schmerz; nur in dem beschränkten Willen des Menschen das Böse. Und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich das Uebel zur Weltordnung, wie das unendlich Kleine und Geringe zu dem unendlich Großen, d. h. es verhält sich wie ein verschwindendes Moment. Nur wenn

man das Universum nach dem engen Maßstab unserer nächsten Welt auffaßt, erscheinen die Uebel in einer ungeheuern Größe, und so allein läßt sich Bayle's Einwurf erklären, daß in den göttlichen Werken mehr Böses als Gutes sei*); aber im Ganzen betrachtet, erscheint diese mit Uebeln behaftete (und auch nur zum Theil behaftete) Welt als ein unendlich Kleines.

5. Das Uebel als Bedingung des Guten.

Also steht so viel fest: das Uebel kann nie das Gute in der Welt besiegen, es kann auch nie dasselbe aufwiegen, es kann nicht einmal die Vollkommenheit des Ganzen hindern. Es unterliegt, weil es untergeordnet ist; es verschwindet dem Ganzen gegenüber, weil es des Theiles ohnmächtiger Theil ist. Aber man könnte vielleicht einwerfen: „nun gut! Die Welt im Ganzen möge vollkommen sein trotz der Uebel. Aber ohne Uebel würde sie vollkommener sein, mit ihnen ist sie nicht die vollkommenste, nicht die beste!" Aber was wäre die Welt ohne Uebel? Offenbar müßte die Welt ohne Uebel eine solche sein, in der das Uebel gar nicht existiren kann, die also den Grund und die Möglichkeit desselben ausschließt. Das wäre eine Welt ohne jede Unvollkommenheit, ohne Mangel, ohne Schranke, ohne beschränkte Wesen, ohne Individuen, ohne Kräfte. Die übellose Welt müßte die kraftlose sein. Da nun die Welt nothwendig in Kräften besteht, so wäre die kraftlose Welt so gut als gar keine, so gut als das vollkommene Nichts; so wäre eine utopistische Welt, die man gern für die beste halten möchte, gleich dem Nichts d. h. dem größten Uebel.

Ohne Unvollkommenheit wäre die Welt nicht vollkommener,

*) Théod. Abrégé de la controverse. II. Obj. Op. phil. pg. 625.

sondern sie wäre gar nicht. Ohne die Möglichkeit des Uebels gäbe es nichts Vollkommenes, nichts Gutes. Worin besteht denn die Vollkommenheit der Welt? In der Harmonie aller Dinge. Und diese? In dem continuirlichen Stufenreich der Dinge. Und dieses Stufenreich könnte nicht sein ohne die graduelle Verschiedenheit; diese nicht ohne Verschiedenheit überhaupt, die nothwendig in ausschließenden, beschränkten Kräften besteht. Ohne individuelle Beschränkungen, ohne Materie gäbe es keine Natur, keinen Zusammenhang der Dinge, keine Weltharmonie. Die Materie, so erklärten wir früher mit Leibniz, sei die negative Bedingung der Weltharmonie. Aus ganz demselben Grunde müssen wir jetzt mit Leibniz urtheilen: das Uebel ist die negative Bedingung des Guten. Jetzt erst treffen wir den Hauptpunkt, nämlich diejenige Erklärung des Uebels, woraus die Rechtfertigung der besten Welt unmittelbar folgt. Das Erste war, daß die Uebel niemals das Gute besiegen können; das Zweite, daß sie demselben auch nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr untergeordnet sind, und zwar in einer solchen Weise, daß sie die Vollkommenheit des Ganzen zu hindern die Macht nicht haben; endlich das Dritte, daß sie diese Vollkommenheit vielmehr unterstützen, befördern und selbst im Dienste des Guten handeln. „Sie sind ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft." In dem Stufengange der Dinge, wie in dem Entwicklungsgange des Individuums findet sich ein stetiger Fortschritt, eine stetige Vervollkommnung. Darum kann nirgends die Unvollkommenheit völlig erstarren. Aber in der stagnirenden Unvollkommenheit, in dem verhärteten Mangel besteht die Macht des Uebels. Wo also bleibt diese Macht bei der stetigen Vervollkommnung des Einzelnen, bei der ewig gleichmäßigen Vollkommenheit des Ganzen? Sie muß der Ordnung der Dinge nach-

geben; mit jeder Unvollkommenheit muß jedes Uebel, der Schmerz wie das Böse, in der Harmonie des Ganzen nicht bloß verschwinden, sondern auch wirklich aufgelöst werden. Gerade in der Auflösung dieser Widersprüche besteht die Harmonie. In dem Triumph über das Uebel in jedem Sinne besteht die Macht und Wirklichkeit des Guten. Ein Gutes, welches mit dem Bösen nicht kämpft und in diesem Kampfe nicht siegt, ist kein wirksames Princip, sondern nichts als eine ohnmächtige Einbildung. Eben darum betrachtet Leibniz das Uebel als die negative Bedingung des Guten, d. h. als eine Macht, die existiren muß, um überwunden zu werden. Das Uebel in der Welt läßt sich in dem sinnvollen Bilde unseres Philosophen dem Schatten in einem Gemälde, den Dissonanzen in einer Musik vergleichen, die das Kunstwerk nicht verunstalten, vielmehr mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Was uns in einem abgerissenen Theile verworren und mißtönend erscheint, das vernehmen wir im Ganzen als Schönheit und Wohllaut.

So veranschaulicht Leibniz seine Theodicee, indem er die Weltordnung mit einem Kunstwerke vergleicht: „stellen wir uns z. B. ein herrliches Gemälde vor, das bis auf ein kleines Theilchen völlig verdeckt ist, so werden wir auch bei der genauesten und nächsten Betrachtung nichts anderes erblicken, als ein trübes, unerquickliches, kunstloses Farbengemisch; aber enthülle das Bild, betrachte es jetzt aus dem richtigen Standpunkte, und was noch eben gedankenlose Pinselei schien, das erscheint jetzt als das hohe Werk eines künstlerischen Verstandes. Was im Gemälde das Auge, dasselbe entdeckt das Ohr in der Musik. Die vorzüglichsten Componisten mischen sehr oft Dissonanzen mit Accorden, damit der Hörer bewegt, gespannt, in einer fast ängstlichen Erwartung des Ausganges um so mehr durch die harmonische Lösung

ergötzt werde." — „Wir müssen anerkennen, daß die gesammte Welt in einem beständigen, freien Streben begriffen ist nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit, daß sie immer zu einer höhern Bildungsstufe fortschreitet. So hat schon jetzt ein großer Theil unserer Erde die Weltcultur aufgenommen und nimmt sie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen Manches wieder in den Zustand der Rohheit versinkt und wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörung, diese Unterdrückung wird größere Dinge zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn ernten*)."

So ist das Uebel in der Welt vollständig erklärt. Erschien es zuerst als dem Guten ewig untergeordnet und darum nicht so schlimm, als wir im Unglück, unter dem Eindrucke des physischen und moralischen Leidens uns leicht überreden, so begreifen wir jetzt, daß es selbst im Dienste des Guten wirkt, daß seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Uebel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten und darum mitbegriffen in dem System der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Denn glücklich ist Alles, was zum Guten führt. So war die menschliche Sünde, vorgestellt in dem Falle Adams, eine glückliche Schuld (felix culpa), weil ohne sie die Erlösung durch Christus und damit die wahre Religion nicht in die Welt gekommen wäre**). Oder um ein profanes Beispiel zu nehmen,

*) De rerum originatione. Op. phil. pg. 149, 150. — les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée, où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part. I. Nr. 12. Op. phil. pg. 507.

**) Théodicée. Part. I. Nr. 10. pg. 507.

welches nach dem Vorgange des Laurentius Valla Leibniz und nach diesem Utz in seinem Gedichte „die Theodicee" gebraucht haben: ohne den Selbstmord der Lucretia, ohne das Verbrechen des Sextus Tarquinius wären die Könige nicht vertrieben, wäre Rom keine Republik, nicht die Mutter großer Helden und Thaten, nicht das Weltreich geworden, welches für die größten Zwecke der Weltgeschichte nothwendig war*). Nur da kann sich das Gute wahrhaft erfüllen, wo das Uebel zugelassen und besiegt wird; nur eine solche Welt ist unter allen die beste, und diese beste Welt ist die unsrige. Das Uebel, weit entfernt, eine Instanz gegen die beste Welt zu sein, ist, im Lichte der Wahrheit betrachtet, vielmehr ein Grund für dieselbe, denn es gehört unter ihre Mittel: es ist nicht ihre Widerlegung, sondern vielmehr ihre Rechtfertigung.

6. Das Verhältniß des Uebels zu Gott.

Von hier aus löst sich die letzte Frage, nämlich das Verhältniß des Uebels zu Gott. Kann das Uebel der wirklichen Welt nicht den Vorzug rauben, die beste zu sein, so zeugt es auch nicht für die Unvollkommenheit Gottes. Eine Welt, die schlechter ist als sie sein könnte, wäre eine unvollkommene Schöpfung; diese wäre ein Zeugniß der Unvollkommenheit Gottes, welche letztere ein Beweisgrund wäre gegen das Dasein Gottes überhaupt. Der Pessimismus, wenn man ihn grundsätzlich verfolgt, führt ebenso nothwendig zum Atheismus, als das System des Deismus den Optimismus zu seiner Folge hatte. Das Uebel entspringt, wie wir gesehen haben, allein aus der Unvollkommenheit, die nur den beschränkten Wesen angehört. Aber vermöge der Schranke

*) Théod. Part. III. Op. phil. pg. 409 flgd. Vgl. Utz, Theodicee. Gottsched, Hamartigenia.

unterscheiden sich die Wesen von einander, unterscheiden sich alle Wesen von dem höchsten. Darum ist das Uebel, eigentlich zu reden, nicht in Gott, sondern in dem, was die Dinge von Gott trennt und sie zu besonderen, individuellen, selbstthätigen Wesen macht. Ihre Vollkommenheiten und Kräfte sind gleichartig und ihrer Natur nach göttlich. Dagegen ihre Unvollkommenheiten, Mängel, Schwächen sind apart, eigenartig und zu den Besonderheiten gehörig, die jedes Wesen für sich hat, für sich trägt und, wenn es unter die moralischen zählt, für sich verantwortet. Jede Vollkommenheit, jede positive Kraft gehört dem Ganzen und erfüllt das Einzelwesen, sofern es das Ganze in sich vorstellt; jede Unvollkommenheit, jeder Mangel gehört dem Individuum als solchem. Die Existenz des Uebels fällt lediglich in das Individuum, die Schuld des Bösen lediglich in den selbstsüchtigen Menschen. „Die Geschöpfe," sagt Leibniz, „haben ihre Vollkommenheiten von Gott, ihre Mängel von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Beschränkung sein kann. Und gerade dadurch sind sie von Gott unterschieden*)."

Allein wenn die Dinge ohne Schranke und Unvollkommenheit nicht gedacht werden können, so müssen sie als beschränkt und unvollkommen gedacht werden, so mußte sie auch Gott so denken; ist auch das Uebel nicht in seinem Wesen, so ist doch der Grund des Uebels in seinem Verstande. Allerdings! Aber der Grund des Uebels ist an sich noch kein Uebel, sondern nur dessen Möglichkeit. Die Möglichkeit des Uebels existirt freilich, wie jede andere Möglichkeit, wie jeder andere Begriff, in dem Verstande, der alle Möglichkeiten umfaßt. Die Möglichkeit des

*) Monadologie Nr. 42. Op. phil. pg. 708.

Uebels ist auch nicht die Schuld der Dinge selbst, weil sie überhaupt noch keine Schuld ist; nur das wirkliche Uebel, der bekräftigte Mangel fällt in den eigenthümlichen Wirkungskreis der geschaffenen Wesen und macht ihr individuelles Leiden und ihre selbstbegründete Schuld. Gesetzt nun, daß in dem göttlichen Verstande das metaphysische Uebel existirt, so wird man nicht sagen können, daß Gott deßhalb die Ursache des wirklichen Uebels sei. Denn nicht der Verstand ist der Urheber der Dinge, sondern der Wille. Der Verstand wird beherrscht von dem Gesetze der logischen Nothwendigkeit, er kann nicht anders als so denken, er muß die Dinge so vorstellen, wie deren Begriffe fordern. Nicht der Wille macht den Verstand, sondern umgekehrt, der Verstand leitet den Willen. Ist der Grund des Uebels in dem göttlichen Verstande, so ist doch Gott nicht der Urheber seines Verstandes, denn dieser bildet die absolute Denknothwendigkeit. „Gott," sagt Leibniz, „hat alle wirklichen Dinge geschaffen, er würde auch die Quelle des Uebels geschaffen haben, wenn diese nicht in den Begriffen, in der Möglichkeit der Dinge oder der Formen bestände, dem Einzigen, was Gott nicht geschaffen hat, denn er ist nicht der Urheber seines eigenen Verstandes*)."

Indessen Gott hat die Dinge als unvollkommene Wesen nicht bloß gedacht, sondern auch geschaffen, und da er nur schafft, was er will: so wollte Gott, daß die Dinge unvollkommen seien; er wollte mithin, daß die Welt den Keim des Uebels und des Unglücks in sich trage. Wird man jetzt nicht sagen müssen, daß Gott das Uebel selbst gewollt habe, daß zwar seine Kraft das Uebel nicht leidet, daß sein Verstand es nicht macht (nur vorstellt), wohl aber sein Wille dasselbe bezweckt? Dann

*) Théodicée Part. III. Nr. 380. Op. phil. pg. 614.

behielte schließlich Bayle doch Recht mit seiner Folgerung: das Uebel in der Welt würde Gott zu einem übelwollenden, unvollkommenen, ungöttlichen Wesen machen. So scheint es freilich, wenn man mit Bayle den göttlichen Willen für baare Willkür ansieht, die vollkommen thun und lassen kann, was ihr beliebt, die schlechterdings durch gar nichts bedingt wird. Aber eben dies ist die grundfalsche Annahme. Die Existenz der Welt ist bedingt durch den göttlichen Willen, der sie schafft, indem er sie wählt, aber dieser Wille selbst ist bedingt durch die göttliche Weisheit. Und eben diesen Factor, die göttliche Weisheit, hatte Bayle bei seinen Einwürfen ganz und gar nicht in Rechnung gezogen. Die Existenz des Uebels in der Welt widerspricht nach Bayle der göttlichen Güte. Aber welcher Güte? Es giebt eine Güte, die der Schwäche gleichkommt, weil sie keinem wehe thun will. Das ist die Güte eines Vaters, der seinem Kinde die verdiente Strafe nicht ertheilt, weil die Strafe schmerzt. Dieser sehr gütige Vater handelt offenbar sehr unverständig. Der verständige Vater straft das Kind, nicht um ihm weh zu thun, sondern um es zu züchtigen: er bezweckt nicht den Schmerz, sondern die Besserung des Kindes, er will dessen Schmerz nicht als Zweck, sondern als Mittel. Nichts destoweniger ist dieser Schmerz, wie jeder andere, ein Uebel und wird als solches von dem Kinde empfunden. Aber jeder begreift, daß in diesem Falle das Uebel des Kindes mit der Güte des verständigen Vaters nicht bloß übereinstimmt, sondern dieselbe beweist und nur mit der unverständigen Güte nicht übereinstimmt. Es könnte sein, daß sich das Uebel in der Welt zu der göttlichen Güte ähnlich verhält, als die Strafe des Kindes zur Güte des Vaters; daß die weise Güte, die absolute Gerechtigkeit das Uebel nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Guten gewollt habe. Wie das göttliche Wesen, so ist auch sein Wille vollkommen und

unbedingt; dieser unbedingte Wille, der die absolute Güte selbst ist, bezweckt nur das Vollkommene und Gute; er bezweckt das Gute, d. h. er will es wirklich machen oder die Vorstellung desselben realisiren. Die Vorstellungen aber sind bestimmt durch den göttlichen Verstand, der das Reich aller idealen Möglichkeiten in sich begreift. Diese idealen Möglichkeiten sind gleichsam der Stoff, die Materie, aus welcher die wirkliche Welt geschaffen wird. Aus diesem Stoffe muß Gott schaffen, an dieses Material ist der göttliche Wille in seinem Schöpfungsacte gebunden; in dieser Rücksicht ist er nicht unbedingt, sondern bedingt. Nun sind aber alle idealen Möglichkeiten Vorstellungen unvollkommener Wesen, denn das vollkommene Wesen ist einzig Gott allein. Also muß Gott in jedem Fall unvollkommene Wesen realisiren, da es außer ihm keine vollkommenen giebt, da auch der göttliche Verstand die Dinge nicht anders, denn als Monaden, als beschränkte, unvollkommene Substanzen vorstellen kann. Vollkommene Wesen kann Gott nicht wählen, nicht schaffen, weil es aus logischen Gründen keine giebt; darum wählt er aus den unvollkommenen Wesen diejenigen, die von Stufe zu Stufe vollkommener werden; er schafft perfectible Wesen, da es perfecte nicht giebt: er schafft unter den möglichen Welten die beste, da eine gute Welt im absoluten Sinne, eine Welt ohne alle Unvollkommenheiten überhaupt undenkbar, also auch bei Gott selbst unmöglich ist. Der göttliche Wille richtet sich auf das Gute, der göttliche Verstand bindet den Willen an das Mögliche: der so bestimmte Wille schafft das möglich Vollkommenste, das möglich Beste. Wir können demnach in dem göttlichen Willen die ursprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung unterscheiden. Jene geht der Wahl voraus und ist durch nichts, als die göttliche Vollkommenheit selbst bestimmt;

diese folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im Verstande gegebenen Möglichkeiten eingeschränkt ist. Darum nennt Leibniz Gottes unbedingten Willen vorhergehend, den bedingten nachfolgend. Der vorhergehende Wille ist Neigung, der nachfolgende Entschluß und That. Jener geht auf das Gute, dieser auf das möglich Beste*). So muß der Künstler die Idee seines Werks nach dem gegebenen Material richten, worin dasselbe ausgeführt werden soll. Dieses Material legt dem Künstler gewisse Bedingungen auf, unter denen sich seine Idee allein verwirklichen läßt. Die Phantasie des Künstlers ist in ihren Entwürfen unbedingt, aber die Ausführung dieser Entwürfe, die Arbeit des Künstlers ist durch das gegebene Material bedingt, und man muß, um richtig zu urtheilen, wohl unterscheiden, in wie weit die Phantasie frei, in wie weit sie durch die Technik nothwendig beschränkt war.

Nun schließt das Material, aus welchem allein das Kunstwerk der Welt gebildet werden kann, die Unvollkommenheit in sich, und diese enthält die Möglichkeit des Uebels. Darum will Gott die Unvollkommenheit der Dinge nicht in unbedingter, sondern in bedingter Weise; er will sie nicht als Resultat, sondern als Bedingung, nicht als Endzweck, sondern als Mittel. Er will nur das Vollkommene, aber indem er es schafft, handelt er unter logischen Bedingungen, die das Unvollkommene in sich enthalten, und so kann Gott das Unvollkommene in der Schöpfung, die Möglichkeit des Uebels in der Welt, die Möglichkeit des Bösen im Menschen nicht vermeiden. Er kann das Uebel nicht verhindern, sein selbsteigener Wille verhält sich dazu nicht wollend,

*) De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Théod. Part. I. Nr. 23. Op. phil. pg. 510.

sondern zulassend (voluntas permissiva). Das Gute will Gott; das möglich Beste oder die wirkliche Welt wählt er; die geschaffene erhält er, d. h. er läßt ihre Kräfte gewähren; und wie in dieser Selbstthätigkeit unvollkommener Kräfte die Möglichkeit des Uebels und des Bösen in der Welt begründet ist, so läßt Gott das Uebel zu, ohne es zu wollen: er läßt es zu als die negative Bedingung des Guten*). Daß Kräfte existiren und wirken, davon ist Gott die alleinige Ursache. Daß diese Kräfte mangelhaft wirken und darum dem Uebel verfallen, davon ist der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre ursprüngliche Unvollkommenheit. „Gott," sagt Leibniz, „verhält sich zu den in der Welt wirksamen Kräften, wie der Strom zu dem bewegten Schiffe." Daß sich das Schiff bewegt, davon ist der Strom die positive Ursache; daß es sich langsam bewegt, davon ist der Grund seine eigene Schwere und Widerstandskraft**).

Wenn aber Gott das Uebel in der Welt nicht verhindern kann, so wird uns Bayle von Neuem einwenden: „ist das nicht ein entschiedener Beweis wider die göttliche Allmacht? Und die göttliche Vollkommenheit, die Leibniz auf der einen Seite gerettet haben will, zerstört er sie nicht selbst auf der andern?" Als ob das Nichtkönnen in jedem Fall ein Ausdruck der Ohnmacht sein müßte! Bayle vergißt bei der Allmacht, wie bei der Güte, die Bedingung der Weisheit, und was er mit beiden in Widerspruch setzt, das widerspricht nur einer blinden, vernunftlosen Allmacht, einer blinden, vernunftlosen Güte. Die göttliche Allmacht vermag nur, was innerhalb der Vernunft möglich ist, sie steht unter logischen Bedingungen, und da unter diesen vollkommene Dinge unmöglich sind, so vermag auch die göttliche All-

*) Théod. Part. I. Nr. 25. Op. phil. pg. 511.

**) Théod. Part. I. Nr. 30. Op. phil. pg. 512.

macht nicht solche Wesen zu schaffen. Ist dieses Nichtkönnen Ohnmacht? So ist es Ohnmacht, daß Gottes allesvermögende Kraft eine weise, vernünftige Allmacht; so ist es Bosheit, daß Gottes Güte, die das Uebel in der Welt zuläßt, weise Güte oder Gerechtigkeit ist! Was sollte denn Gott thun, wenn es nach Bayle ginge? Aus logischen Gründen konnte er eine Welt ohne Unvollkommenheit und Uebel nicht schaffen; aus moralischen Gründen wollte er die beste Welt, ein Stufenreich werdender Vollkommenheit schaffen. Wenn er diese beste Welt nicht hätte schaffen können, so hätte er nach Leibniz gar keine geschaffen. Nach Bayle hätte er entweder eine Welt ohne Uebel oder gar keine schaffen sollen? Er hätte etwa denken sollen, wie der Klosterbruder im Nathan: „wenn an das Gute, das ich zu thun vermeine, gar zu nah was gar zu Schlimmes grenzt, so thu' ich lieber das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar so ziemlich zuverlässig kennen, aber bei weitem nicht das Gute." — Nun ist aber, richtig erwogen, das Uebel in der Welt nicht gar zu schlimm, und die ewige Vernunft weiß, daß dadurch das Gute nicht aufgehoben, nicht gestört, sondern befördert wird.

7. Göttliche Vorherbestimmung und menschliche Freiheit.

So rechtfertigt das Uebel selbst die beste Welt, als die Schöpfung des vollkommensten Wesens. Ist nun das Uebel überhaupt in diesem glücklichen Sinne von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch von den bösen Handlungen der Menschen. Sie sind prädestinirt. Wie verträgt sich damit die menschliche Freiheit? Und wenn die bösen Handlungen unfrei sind, wie können sie strafwürdig, wie können wir zurechnungsfähig sein? Faßt man die Schöpfung (Vorherbestimmung) im

Sinne der Willkür und die Welt als bloßes Machwerk (Creatur), so sind jene Widersprüche nicht zu lösen. Leibniz aber sieht in der Schöpfung prästabilirte Harmonie (vorherbestimmte, gesetzmäßige Ordnung) und in der Welt präformirte Harmonie (selbstthätige Entwicklung); er sieht in der Schöpfung vorherbestimmte Natur, in der Natur fortdauernde Schöpfung: in diesem Sinne löst er den Streit zwischen Prädestination und Freiheit. Gott bestimmt die Welt nach ihren eigenen Gesetzen, denn er muß die Dinge so vorstellen, wie es deren Natur verlangt, und die Dinge in der Welt bestimmen sich selbst nach ihren eigenen Gesetzen; diese Gesetzmäßigkeit ist in dem göttlichen Willen prädestinirt und in der Natur der Dinge präformirt: so stimmen Prädestination und Präformation vollkommen miteinander überein. Sind aber die menschlichen Handlungen in der Seele präformirt, so sind sie Selbstbestimmungen, die freilich nicht in einem leeren Willen bestehen, sondern durch die wirkliche Natur eines Individuums bestimmt werden. Jede menschliche Handlung ist eine Folge vieler Bedingungen. Wenn diese Bedingungen alle in das Individuum selbst fallen, so ist die Handlung sein Werk und seine Schuld, sie sei gut oder böse. Das Individuum allein vollzieht diese Handlung, mögen die Bedingungen derselben auch vorhergewußt oder vorherbestimmt sein. Es thut der Freiheit eines Individuums keinen Eintrag, wenn ein anderes den Charakter desselben vollkommen durchschaut und darum alle Handlungen, die daraus folgen, vorherweiß. Es thut den Selbstbestimmungen dieses Charakters eben so wenig Eintrag, wenn er seiner Anlage nach durch die Ordnung der Dinge, zuletzt durch Gott vorherbestimmt ist, denn das Individuum hört darum nicht auf, seinen Charakter zu wollen, und wenn es schon die böse Handlung und deren Folgen los werden möchte, so wird es doch deren Bedingungen bis auf die

letzte herunter nicht aufgeben wollen. Denn dies hieße, seine Existenz selbst aufgeben. In jenem Gespräche des Laurentius Valla, welches Leibniz in seiner Weise ergänzend fortsetzt, sagt Apollo dem Sextus Tarquinius vorher, daß er durch Verbrechen Roms Königthum und sich selbst vernichten werde. Als Sextus in Klagen darüber ausbricht, weist ihn Apollo, der vorherwissende Gott, an Jupiter, als den vorherbestimmenden. Indessen läßt schon Laurentius den Apollo erklären: „wisse, daß die Götter jeden so machen, wie er ist. Jupiter hat den Wolf räuberisch, den Hasen furchtsam, den Esel dumm und den Löwen muthig geschaffen. Er hat Dir eine böse Seele gegeben, Du wirst handeln nach Deinem Naturell, und Jupiter wird mit Dir verfahren, wie es Deine Handlungen verdienen, er hat es beim Styx geschworen!"

Leibniz läßt den Sextus hierauf von Delphi nach Dodona gehen und den Jupiter selbst anflehen, daß er sein Schicksal ändern, seine Seele bessern möge. Jupiter antwortet: „wenn Du Rom entsagen willst, so wirst Du gut und glücklich werden." Aber das will Sextus nicht; er will nicht aufhören, Der zu sein, der er ist: so folgt er seinem Charakter und bestimmt sich selbst zu der bösen Handlung, die von den Göttern vorhergewußt und vorherbestimmt war; er begeht das Verbrechen, welches ihn selbst ins Verderben stürzen, die Könige vertreiben, Rom frei und groß machen sollte.

Auf diese Weise löst die leibnizische Philosophie alle Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Schöpfung und Natur, zwischen Gott und Welt entstehen können, indem sie in der Freiheit verneint, was der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, und umgekehrt in der Nothwendigkeit das Gegentheil der Freiheit. Sie verneint in der Freiheit die Willkür,

in der Nothwendigkeit das blinde Schicksal; sie vereinigt beide in dem Begriffe der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Dieser Begriff ist ihr Anfang und Ende. Die Betrachtung des Nothwendigen in der Welt macht die Seele ruhig, die Betrachtung der glücklichen Welt macht sie heiter. Eine heitere Ruhe bildet darum die ächte Gemüthsstimmung des philosophischen Geistes: er genießt die Erkenntniß einer Welt, in deren Ordnung sich jede Unvollkommenheit in eine höhere Vollkommenheit, jedes Uebel in ein größeres Gut, jeder Schatten und Mißton in Harmonie auflöst; diese glückliche Welt ist das gelungene Meisterwerk des vollkommensten Künstlers. Die Erkenntniß einer solchen Welt erfüllt das Gemüth mit einer dauernden Freude. Sich des Glückes und der Vollkommenheit Anderer erfreuen: das ist die Empfindungsweise einer reinen, uneigennützigen, uninteressirten Liebe. Darum besteht in der Liebe zu den Menschen, zur Welt, zu Gott die wahre Ruhe des Geistes; in dieser Gemüthsrichtung vereinigen sich Moral, Philosophie und Religion.

Am Schlusse seiner Principien der Natur und Gnade *) sagt Leibniz: „Gott ist das vollkommenste, glücklichste und darum liebenswürdigste aller Wesen, denn die wahrhaft reine Liebe besteht in der Freude an den Vollkommenheiten und an der Glückseligkeit des Geliebten, darum muß die Liebe, deren Gegenstand Gott selbst ist, uns die größte Freude gewähren." „Obgleich diese Liebe uninteressirt ist, so macht sie durch sich selbst unser höchstes Gut und Interesse, denn sie giebt uns volles Vertrauen in die göttliche Güte, und dieses Vertrauen erzeugt eine wahrhafte Ruhe des Geistes, nicht wie bei den Stoikern, die sich Geduld und Fassung gleichsam aufzwangen, sondern mit einer wirklichen Be-

*) Principes de la nat. et de la grâce. Nr. 16, 18. Op. phil. pg. 717, 18. Vgl. Monadologie Nr. 90. pg. 712.

friedigung, die uns ihre Fortdauer verbürgt. Und abgesehen von dieser Befriedigung in der Gegenwart, ist nichts besser für die Zukunft, denn die Liebe zu Gott erfüllt auch unsere Hoffnungen und leitet uns in den Weg des höchsten Glückes, weil kraft der vollkommenen Weltordnung Alles auf das Beste eingerichtet ist sowohl für das allgemeine Wohl als für jeden Einzelnen, der dieser Ueberzeugung lebt, der mit der göttlichen Weltregierung sich zufrieden giebt, was jeder nothwendig thut, der die Quelle alles Guten liebt. Freilich wird die höchste Glückseligkeit, wie lebhaft auch ihr Schauen oder ihre Erkenntniß Gottes sei, niemals ganz vollständig werden, denn Gott ist unendlich und darum niemals ganz zu erkennen. Und so wird und soll unser Glück nicht in einer vollendeten Freude bestehen, worin unser Streben versiegen und unser Geist verdumpfen würde, sondern in einem beständigen Fortschritte zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten."

Drittes Buch.

Leibniz' Schule.

Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.



Erstes Capitel.

Charakteristik und Kritik der leibnizischen Lehre.

I.

Charakteristik.

1. Grundzüge des Systems.

Der Begriff der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit trifft genau den Charakter der leibnizischen Philosophie. Sie sucht die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt, Schöpfung und Natur, moralischer und natürlicher Nothwendigkeit, Geist und Materie, Endursachen und wirkenden Ursachen, zweckthätigen und mechanischen Kräften. Auf den Vereinigungspunkt dieser Gegensätze richtet sich unverwandt der Geist des ganzen Systems. Die Uebereinstimmung zwischen Gott und Welt entdeckt sich in der besten Welt, zwischen Schöpfung und Natur in der fortdauernden Schöpfung, die so viel als Welterhaltung oder selbstthätige Naturentwicklung bedeutet; die Uebereinstimmung zwischen der moralischen und natürlichen Weltordnung besteht in dem continuirlichen Stufenreiche der Wesen, die sich in fortschreitender Aufklärung aus dem dunklen Mechanismus der Naturkräfte zu dem sittlichen Staate der Geister erheben; endlich die Uebereinstimmung zwischen Geist und Körper (zweckthätigen und mecha-

nischen Kräften) ist die lebendige Kraft, der beseelte Körper, dessen ganze Thätigkeit darin besteht, sich zu entwickeln, seine Anlage zu entfalten, seine Vorstellung zu realisiren oder seine Individualität vorzustellen. Darum sind Kräfte, lebendige, beseelte, vorstellende Kräfte die Elemente, woraus die leibnizische Philosophie Natur und Schöpfung erklären will. Jede Thatsache der Natur folgt aus einer Thätigkeit. Jede Thätigkeit folgt aus einer Kraft. Kann die Kraft anders, denn als thätig, selbstthätig, lebendig, beseelt, vorstellend gedacht werden? Sind aber alle Dinge ihrem Wesen nach beseelte, vorstellende Kräfte, so erscheinen sie unter diesem Gesichtspunkt alle einander verwandt und gleichartig. Können gleichartige Wesen anders verschieden sein, als dem Grade nach? Muß nicht die Ordnung graduell verschiedener Wesen ein Stufenreich bilden, und zwar ein vollkommenes (stetig fortschreitendes) Stufenreich, da es keine Sprünge und nichts Leeres giebt, in der Welt keine leere Stelle, wo die Kraft, in der Kraft keine leere Stelle, wo die Thätigkeit fehlte? Das vollkommene Stufenreich der Dinge ist zugleich deren vollkommene Harmonie. Die harmonische Welt aber ist nothwendig die beste und kann als solche nur durch göttliche Wahl zur Wirklichkeit bestimmt werden.

Dies ist in wenigen Grundzügen die Summe der leibnizischen Philosophie. Die beste Welt muß im Sinne der Harmonie, die Harmonie muß als vollkommenes Stufenreich verstanden werden. Die prästabilirte Harmonie aber bedeutet, daß dieses Stufenreich der Dinge nicht bloß als Natur, sondern zugleich als Schöpfung begriffen werden müsse, daß der letzte Grund desselben nicht die dynamische Materie und deren typische Kraft sei, sondern die Geisteskraft in höchster Potenz: der vollkommene Verstand und der vollkommene Wille.

2. Der ideale Naturalismus.

Es ist zum erstenmale in Leibniz, daß die auf reine Erkenntniß gerichtete Philosophie den Naturbegriff mit dem Schöpfungsbegriffe zu vereinigen sucht. Jener beherrschte durchgängig die antike, dieser die scholastische Philosophie. Und Leibniz ist vom Anfange seines speculativen Denkens darauf bedacht, den großen Gegensatz jener beiden Weltalter aufzulösen und Aristoteles mit der christlichen Theologie zu versöhnen. Aber in einem Punkte stimmt der classische Naturbegriff mit dem christlichen Schöpfungsbegriff überein: nämlich in dem Principe der Teleologie, in der Anerkennung der zweckthätigen Kräfte, die im Verstande der antiken Philosophie nach natürlichen Formen, in dem der scholastischen nach göttlichen Rathschlüssen handeln. Und in eben diesem Punkte verhalten sich die rein dogmatischen Begriffe Descartes' und Spinoza's verneinend zum Alterthum und zur Scholastik. Spinoza namentlich setzt der Teleologie die mechanische Causalität entgegen. Er verneint die moralische Zweckthätigkeit so gut als die natürliche, die Schöpfung so gut als die zweckthätige Natur mit ihren Formen und gründet eine Metaphysik, die Alles durch wirkende Ursachen allein erklärt haben will. Es ist nicht Spinoza, der diese beiden einander entgegengesetzten Systeme der Endursachen und wirkenden Ursachen gleichmäßig verneint und zwischen beiden eine neutrale Mitte behauptet; vielmehr steht seine Lehre nur auf der einen Seite und entschieden gegen die andere. Wohl aber ist es Leibniz, der jenen Gegensatz vermittelt, doch so, daß er beide Principien bejaht und mit einander in Uebereinstimmung setzt, wodurch er zugleich den Gegensatz zwischen der aristotelisch-scholastischen Philosophie und der neuern auflöst. Er ist vom Anfange seines speculativen Denkens

darauf bedacht, den Aristoteles mit der christlichen Theologie und beide mit Descartes und Spinoza zu versöhnen. Die Versöhnung der Endursachen und wirkenden Ursachen heißt: Harmonie. Die Versöhnung des Schöpfungsbegriffs mit dem Naturbegriff heißt: prästabilirte Harmonie. So ist Leibniz den Systemen der Vergangenheit gegenüber der Universalphilosoph, der sie vereinigt. Was aber die Zukunft der Philosophie betrifft, so haben wir gezeigt, daß er in allen Punkten zwischen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Dies gilt für die Metaphysik von dem Principe der Individualität; für die Physik von dem Begriffe des Körpers, des Raumes, der Zeit; für die Logik von der Theorie der angebornen Ideen; für die Aesthetik von dem Begriffe der dunkel percipirten Harmonie; für die Moral von dem Begriffe der Freiheit; endlich für die Religion und Theologie von dem Begriffe des Vernunftglaubens.

Daß Leibniz die Möglichkeit der Erkenntniß voraussetzt, daß er Wesen und Begriffe der Dinge als von Ewigkeit gegeben ansieht und darum in der Welt nur eine Entwicklung des Gegebenen, aber keine wirkliche Schöpferkraft anerkennt: diese Züge geben seiner Philosophie das Gepräge jener dogmatischen und naturalistischen Denkweise, welche das vorkantische Zeitalter charakterisirt. Der Geist gilt bei Leibniz als eine Substanz, die von Natur durchgängig bestimmt ist und diese Bestimmungen nach dem Naturgesetze der Causalität so hervorbringt, daß jede die nothwendige Folge aller vorhergehenden bildet. Daher ist ihm die Monade, wie es der dogmatische Verstand mit sich brachte, ein „spiritueller oder formeller", und der Geist „ein freier Automat"*). Daß er aber in der Natur nicht bloß mechanische Causalität, sondern Entwicklung, also zweckthätige Bewegung und darum Stufenordnung

*) Syst. nouv. Nr. 15. Op. phil. pg. 127.

erblickt: dieser Begriff erhebt seine Philosophie über die rein dogmatische Weltanschauung und giebt ihr die Richtung auf Kant. Denn die Stufenordnung der Dinge sucht als ihr Ziel das menschliche Bewußtsein und die Erkenntniß. Das Universum selbst hat im Geiste der leibnizischen Philosophie das Ansehen einer fortschreitenden Aufklärung, einer Stufenreihe von Wesen, worin sich die dunkeln Naturkräfte allmählich in bewußte Erkenntnißkräfte verwandeln: wo also zuletzt alle in der Welt thätigen Kräfte zur Lösung des Erkenntnißproblems zusammenwirken. Nichts ist natürlicher, als daß die nächste, wahrhaft neue Philosophie das Problem der Erkenntniß unmittelbar zu ihrem Gegenstande macht, daß sie die Möglichkeit der Erkenntniß nicht mehr voraussetzt, sondern ernstlich untersucht und damit den Standpunkt der dogmatischen Denkweise gründlich überwindet. Hier aber müssen wir nachweisen, daß die leibnizische Lehre einen solchen Umschwung der Philosophie verlangt; daß sie selbst das Erkenntnißproblem, welches sie deutlich bezeichnet, nicht löst; daß ihre Grundsätze vielmehr die wirkliche Erkenntniß unmöglich machen und mit ihrem eigenen Erkenntnißsystem gegen sich selbst zeugen. Dies führt uns dazu, den innern Widerspruch aufzusuchen, der das System durchdringt und den wir in der Darstellung desselben nicht hervorheben konnten. Denn er mußte dem Gesichtspunkte, unter dem sich das System entwickelt, verborgen bleiben. Das Unvermögen eines philosophischen Systems, die Erkenntniß und damit sich selbst zu erklären, ist allemal die Folge und das Zeichen seiner dogmatischen Abkunft. Die wirkliche Lösung des Erkenntnißproblems ist die Aufgabe der kritischen Richtung. Leibniz' System stellt diese Aufgabe, ohne sie lösen zu können: es kommt von der dogmatischen Philosophie her und geht auf die kritische hin.

II.

Kritik. Die Widersprüche des Systems.

1. Monaden und Monadologie.

Erkenntniß ist die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge. Aber diese klare und deutliche Einsicht ist im wahren Sinne des Worts nur vollkommenen Erkenntnißkräften möglich, und so weit das Universum reicht, sind alle Kräfte beschränkt, alle Erkenntnißkräfte unvollkommen. Es giebt darum nirgends, außer in Gott, eine vollkommen klare und deutliche Einsicht. Die höchste Erkenntniß, deren überhaupt die Monaden fähig sind, ist immer nur zum Theil klar, nur zum Theil deutlich. Ja sie ist im Menschen, als einem Mittelwesen in der Stufenordnung der Dinge, nur zum geringsten Theile klar und deutlich. Aber wäre sie es auch zum größten Theile, bliebe in ihr auch nur ein Restchen unklar und undeutlich, so wäre sie dennoch im Ganzen trüb und verworren. Denn die deutlichste Erkenntniß des Ganzen ist nothwendig auch die deutlichste Erkenntniß des kleinsten Theils. Umgekehrt wird die Verwirrung im kleinsten Theil auch die Klarheit des Ganzen trüben. Ist aber alle menschliche Erkenntniß im Ganzen trüb und verworren, so ist sie nur ein Schatten der Erkenntniß und in Wahrheit so gut als keine. Wo also bleibt die wirkliche Erkenntniß? Wo bleibt die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge, welche zu sein doch die Monadologie selbst beansprucht? Wo bleibt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden beschränkte Kräfte und darum verworrene Vorstellungen sind, die Monadologie? Keine Monade der Welt kann Monadolog sein! Ist die Monadologie eine unklare, undeutliche Einsicht in das Wesen der Dinge, so ist sie nicht, was sie sein soll, was zu sein sie behauptet. Ist sie klar und

deutlich im eigentlichen Sinne des Worts, so kann ihr Urheber keine Monade sein in dem Sinne, in dem er selbst diesen Begriff versteht. Spinoza mochte uns Alles erklären, eines erklärte er nicht: die Möglichkeit des Spinozismus! Er mußte diese Möglichkeit folgerichtig leugnen. Das Aehnliche gilt von Leibniz. Er mag uns Alles erklären; eines erklärt er nicht: die Möglichkeit der Monadologie! Er muß sie folgerichtig leugnen. Er ist nicht im Stande, aus seiner eigenen Philosophie heraus diese selbst zu rechtfertigen. Ja Leibniz erklärt selbst, daß in der menschlichen Seele die Vorstellung des Ganzen nur möglich sei vermöge der kleinen, bewußtlosen Vorstellungen; daß nicht im Geiste und dessen bewußten Begriffen, sondern in der dunklen Seele unser Zusammenhang mit dem Universum, der wahre, ungetheilte, volle Mikrokosmus bestehe*). Wenn nun die ungetheilte und ganze Erkenntniß allein die wahre ist, wird man nicht schließen müssen, daß alle wahre menschliche Erkenntniß lediglich im dunklen Wissen (Fühlen) enthalten sei, daß sie von den dunkeln Seelenkräften erfüllt und ausgemacht, von dem spärlich erhellten Verstande dagegen unmöglich erreicht werde?

2. Die Erkenntniß der fühlenden Seele.

In der That begegnen wir im Ausgange der deutschen Aufklärung, dicht vor der Schwelle der kantischen Philosophie, diesem Standpunkte, dargestellt durch die Gefühlsphilosophen und Geniedenker, die das trübe und kalte Licht der Verstandeserkenntniß auslöschen und alle wirkliche Einsicht dem dunkeln Mikrokosmus, dem ungetheilten Gefühl, dem ungeschwächten Instincte der Menschennatur anheim geben wollen. Das ist nicht,

---

*) Siehe oben Cap. VIII. dieses Buchs. Nr. III. 3.

wie es den Schein hat, als ein Gegensatz gegen die Aufklärung, sondern als deren letzte auflösende Bildungsstufe zu betrachten, deren Richtung durch Leibniz selbst der Aufklärung eingeboren war. Diese Gefühlsphilosophen und Geniedenker sind nichts anderes als die Stürmer und Dränger in der Philosophie, wie es die Göthe und Schiller in der Poesie waren; so sehr sie mit der Verstandesaufklärung, mit Leuten wie Mendelssohn und Nicolai im Streit sind, so verwandt sind und fühlen sie sich mit Leibniz. Dies zeigt sich sehr deutlich in Herder, der mit Jacobi und Hamann geistesverwandt und zugleich ein enthusiastischer Bewunderer und Nacheiferer unseres Leibniz war.

Dies ist der innere Widerspruch im Grunde der leibnizischen Philosophie. Aus dem Wesen oder der Natur der Monade folgt niemals der deutliche Begriff dieses Wesens, die deutliche Erkenntniß dieser Natur. Wäre die leibnizische Philosophie objectiv wahr, so wäre sie subjectiv unmöglich. Leibniz selbst urtheilt von der Erkenntniß in doppelter Weise. Auf der einen Seite behauptet er die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge; auf der andern bekennt er, daß im Menschen die Erkenntniß des Ganzen, die Vorstellung des Universums immer dunkel und unklar bleibe. Ist aber die menschliche Erkenntniß im Ganzen dunkel, so kann sie auch im Einzelnen nicht deutlich sein; es giebt dann in der Welt überhaupt keine klare und deutliche Erkenntniß.

3. Streit zwischen der klaren und dunklen Erkenntniß.

Aus diesem Widerspruch, welchen die leibnizische Philosophie einführt und die Aufklärung fortsetzt, begreift sich leicht, wie in der weitern Entwicklung jene beiden Erkenntnißweisen, die klare

und dunkle, sich gegen einander spannen und zwischen Verstand und Gefühl ein Streit um die Wahrheit entstehen konnte. Der Verstand bildet seine Urtheile nach den allgemeinen Regeln der natürlichen Logik, die unter dem Namen „des gesunden Menschenverstandes" bei den Einen eben so angesehen ist, als von den Andern verachtet wird. Das Gefühl schöpft die seinigen aus der dunkeln Quelle der Individualität, aus dem menschlichen Dämonium, das weniger in Urtheilen als in Orakelsprüchen redet. Das menschliche Dämonium, welches in diesem Falle nicht Sokrates, sondern Genie bedeutet, fühlt sich in nächster Verwandtschaft mit der Natur und strebt daher zurück in deren geheimnißvolle Abgründe, während sich der gesunde Menschenverstand auf den Gemeinplätzen der Moral einheimisch macht. Mit jener Seite verbindet sich deshalb der geniale Naturalismus, mit dieser die Moralisten, die den gesunden Verstand, die natürliche Moral, die natürliche Religion gegen den Sturm und Drang der Geniedenker vertheidigen. Das ist die innere Lage jenes bedeutsamen Parteikampfes, der die Richtungen unserer Aufklärung entzweit; hier liegt der Gegensatz zwischen den Wolfianern, Mendelssohn, Nicolai auf der einen und Lavater, Jacobi, Hamann auf der andern Seite. Diese der Verstandesaufklärung entgegengesetzte Geistesbewegung erhebt die Universalität und Tiefe der dunkeln Erkenntniß gegen den beschränkten und flachen Schein der klaren. „Die dunkeln Kräfte des Gemüthes und der Phantasie warfen sich in die Bezirke, wo der Verstand heimisch ist, sie löschten im Eifer manches Licht aus und zündeten wieder in andern Theilen, wohin nie ein Licht gedrungen war; es regte sich der Glaube an Wunderkräfte, mit denen man die Religion zu neuer Kraft beleben, Wissenschaft und Natur aufklären wollte*)."

*) Gervinus' Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. V. S. 249.

4. Leibniz' neue Versuche.

Betrachten wir den Widerstreit der klaren und dunkeln Erkenntniß unter dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie, so konnte derselbe hier noch nicht entdeckt werden, aber es ist leicht zu sehen, wohin sich das Gewicht der Monadologie neigt. Es neigt sich nach der Seite der dunkeln Erkenntniß, in welcher allein das Einzelwesen die Vorstellung des Ganzen oder Mikrokosmus sein kann. Dieser Begriff des Mikrokosmus bleibt in allen Fällen der Leitstern der Monadenlehre. Darum haben wir so ausführlich die Lehre von dem dunklen Seelenleben, von den bewußtlosen und kleinen Vorstellungen behandelt, weil sich hier der metaphysische Erklärungsgrund findet, warum sich in einem spätern Geschlechte unserer Aufklärung das niedere Erkenntnißvermögen, wie es die Wolfianer nannten, gegen das höhere empörte; warum die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatorische Instinct für sich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anspruch nahm. Es ist sehr bezeichnend, daß die wolfische Philosophie abgelaufen war und das höhere Erkenntnißvermögen, wie sie es nannten, seinen dürftigen Erleuchtungskreis beschlossen hatte, bevor der Welt die Kernschrift der leibnizischen Philosophie, die neuen Versuche über den menschlichen Verstand, entdeckt wurde. Hier ist die Fackel angezündet, welche in die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, in die geheimnißvolle Werkstätte der Erkenntniß und des Charakters leuchtet; hier werden die perceptions petites, die Elementarkräfte, gleichsam die ursprünglichen Organe des menschlichen Mikrokosmus in ihrer Bedeutung und Tragweite dargethan und in ihnen das Band entdeckt zwischen dem menschlichen Geist und dem Weltall. Leibniz selbst bekennt an dieser Stelle: „es sind die kleinen (dunkeln) Vorstellungen, wodurch ich die

Weltharmonie erkläre." Dieser Ausspruch enthält den Schlüssel zu Leibniz' esoterischem Lehrgebäude, und man darf sicher sein, wer diesen Satz nicht vollkommen versteht, der versteht die leibnizische Philosophie nicht. Lessing, der den esoterischen Geist dieser Philosophie am klarsten zu durchdringen und von dem exoterischen wohl zu unterscheiden verstand, wollte die neuen Versuche über den menschlichen Verstand übersetzen (nicht, wie sein Bruder und sein Herausgeber unkundiger Weise gemeint haben, unter diesem Titel gegen Locke ein eigenes Werk schreiben) *). Herder, der den Geist der leibnizischen Philosophie nachzufühlen und zu treffen wußte, bemerkt sehr richtig, daß die neuen Versuche mehr werth seien, als die Theodicee selbst **). Und Leibniz selbst sollte diesen Charakter seiner Schrift nicht eben so gut gewußt, nicht ebenso gut unterschieden haben? Ihm allein sollte verborgen geblieben sein, was jedem Kenner seiner Philosophie einleuchten mußte, daß die neuen Versuche am meisten im esoterischen Geiste der Monadenlehre verfaßt sind; daß die Weltharmonie, die sonst in ihrer theologischen Form zu erscheinen liebt, hier aus der Natur, aus den Gradunterschieden der Monaden, aus den kleinen Vorstellungen, d. h. aus dem natürlichen Stufengange der Dinge erklärt wird? Und wenn sich Leibniz dessen ohne Zweifel deutlich bewußt war, so wußte er auch, warum er die neuen Versuche geheim hielt; warum er sie seinem Zeitalter nicht mittheilte, mit dem er lieber pädagogisch, als streng philosophisch verkehrte. Er wollte seine Lehre der Welt zugänglich machen, und diese begriff leichter die

*) Lessing's sämmtl. Schriften. Bd. XI. S. 51. Vgl. Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts, kritisch und philosophisch erläutert von Guhrauer. S. 59 flgd.

**) Herder's Briefe zur Beförderung der Humanität, sämmtl. Werke zur Philos. und Gesch. Bd. X. S. 273.

vorherbestimmte Harmonie, die durch Gott, als die natürliche, die durch die kleinen Vorstellungen erklärt wurde. Die Theodicee, welche die Lehre von der Weltharmonie unter den geläufigen Religionsbegriffen darstellte, veröffentlichte Leibniz, obgleich Bayle, den sie bekämpfte, schon todt war. Und er hätte die neuen Versuche deshalb, wie er vorgab, nicht veröffentlichen wollen, weil Locke, den sie mit so vieler Anerkennung bekämpften, nicht mehr lebte? Vielleicht ließe sich die Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Philosophie so bestimmen, daß ihr exoterischer Geist durch Wolf und dessen Schule verbreitet, ihr esoterischer dagegen durch Lessing und Herder in die deutsche Aufklärung eingeführt wurde, und daß dieser Wendepunkt bezeichnet ist durch die Veröffentlichung der neuen Versuche, die erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tode ihres Urhebers erschienen. So umfaßt Leibniz das Zeitalter unserer Aufklärung nicht bloß dem Geist, sondern auch der Zeit nach, weil das Schicksal sein wichtigstes Werk, den eigentlichen Schlüssel seiner Philosophie, erst einer spätern Epoche übergeben wollte.

5. Widerspruch im Begriff Gottes.

Die menschliche Verstandeserkenntniß befindet sich in der leibnizischen Philosophie auf einer mittlern Höhe, die einen beschränkten Gesichtskreis beherrscht. Unter sich blickt sie in die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, über sich die unbegreiflichen Mysterien des göttlichen Geistes. Diesseits die unbewußte, geheimnißvolle Individualität, jenseits die übervernünftige, geheimnißvolle Gottheit, die beide der klaren Verstandeseinsicht gegenüber irrational sind. So vermischt mit dem Irrationalen, muß die klare und deutliche Erkenntniß der leibnizischen Philosophie in innere Widersprüche gerathen, welche die Grundlagen des

Systems erschüttern. Wir werden diese Widersprüche an den Hauptbegriffen des Systems darthun: an dem Begriffe Gottes, der Welt, der Monade.

Gott war im Verstande der Monadologie die höchste Monade und mußte als solche ohne alle Schranke, ohne alle Materie gedacht werden. Schlechthin immateriell, wie er ist, befindet sich Gott außer dem natürlichen Zusammenhange mit der Welt, also im absoluten Unterschiede von allen übrigen Wesen. Jener Gegensatz des Materiellen und Immateriellen, den Leibniz in dem Verhältnisse von Geist und Körper glücklich gelöst hatte, drängt sich ihm unwillkürlich zwischen Gott und Welt. Nun ist die Schranke und Materie im leibnizischen Verstande selbst eine nothwendige Bedingung jeder Individualität. Und die Individualität ist das Wesen jeder Monade. Eine schrankenlose Monade ist darum eine Monade, die eigentlich keine Monade ist. Und in diesem augenscheinlichen Widerspruche befindet sich der leibnizische Gottesbegriff. Es gilt der Satz: Gott ist Monade. Es gilt eben so sehr das contradictorische Gegentheil: Gott ist keine Monade. In dieser Antinomie schwankt die leibnizische Theologie, schwanken selbst ihre Ausdrücke. Folgt Leibniz streng dem Begriff der Monade, so verhält sich Gott zu den andern Wesen, wie die herrschende Monade zu den untergeordneten, wie die höchste zu den niederen, wie die Seele zum Organismus, und in dieser Rücksicht heißt Gott: „monas monadum“. Er ist die höchste Seele in dem höchsten Körper, die Weltseele in dem Weltkörper. In den andern Seelen und Monaden wird nur ein Theil der Welt deutlich vorgestellt; in Gott, als der Weltseele, dagegen spiegelt sich das gesammte Universum auf das Klarste und Deutlichste. Er ist die Welt-Centralmonade, der allgegenwärtige Mittelpunkt, wie sich Leibniz ausdrückt: „centre par-tout“.

So wenig irgend eine Monade ihren Körper wählt und schafft, sondern sich demselben eingeboren findet, so wenig kann die Weltseele den Weltkörper wählen und schaffen: mit diesem Begriffe wird die Schöpfung in Gott aufgehoben. Die Weltseele ist nicht Weltschöpfer. Wie jede andere Seele ist sie eingeschränkt auf einen bestimmten Körper, den in diesem Falle das Weltall selbst ausmacht; darum ist die Weltseele nicht schrankenlos und also nicht die höchste Monade in dem strengen Sinn, daß eine höhere unmöglich gedacht werden kann. Aber auf den Begriff einer solchen absolut höchsten Monade geht die Richtung der leibnizischen Philosophie; sie will in Gott nicht bloß die allumfassende, sondern die schaffende Monade, die absolute Persönlichkeit begreifen und nimmt daher augenblicklich den Begriff der Weltseele wieder zurück, den sie mit dem „centre par-tout" ausgesprochen hatte. „Man hat sich treffend ausgedrückt," sagt Leibniz, „daß Gott gleichsam das allgegenwärtige Centrum sei, aber seine Peripherie ist kein Theil, denn ihm ist Alles unmittelbar gegenwärtig, ohne irgend eine Entfernung von jenem Centrum*)." Das heißt mit andern Worten: zwischen Gott und den Monaden findet kein natürlicher Zusammenhang statt. Gott ist schlechthin immateriell, die Dinge sind in seinem Verstande unmittelbar gegenwärtig, sie bilden ideale Möglichkeiten, aus denen Gott diejenigen wählt, die in Existenz treten sollen.

Ist aber auf der andern Seite Gott schrankenlose Substanz im strengen Sinne des Worts: wo bleibt das göttliche Selbst im ernstlichen Unterschiede von den Dingen? Wo bleibt in Gott die moralische Selbstbestimmung, die moralische Nothwendigkeit,

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 13. Op. phil. pg. 717.

die Wahl der besten Welt und deren Schöpfung? Die Welt, die aus einem schrankenlosen Wesen hervorgeht, ist nicht dessen Schöpfung, sondern dessen willenlose Emanation; die Dinge sind nicht mehr die Creaturen, sondern, wie sich Leibniz selbst ausgedrückt hat, gleichsam Ausstrahlungen, Fulgurationen der Gottheit; sie sind nicht mehr Monaden, sondern göttliche Accidenzen, nicht unähnlich den spinozistischen Modis*). Ja Leibniz bezeichnet einmal die göttliche Macht geradezu als das Princip, von dem alles Wirkliche „emanirt". So verneint er den Begriff der Schöpfung, indem er sie in Emanation verwandelt**).

Es zeigt sich mithin deutlich, daß die leibnizische Philosophie bei der Antinomie ihres Gottesbegriffs weder der Thesis noch der Antithesis folgen kann. Die Thesis erklärt: Gott ist Monade. Dieser Begriff, ausgedacht, führt zu einer Theorie der Weltseele, welche dem Geiste der Monadologie entschieden zuwiderläuft. Die Antithesis erklärt: Gott ist (keine Monade, sondern) schrankenlose Substanz. Dieser Begriff, ausgedacht, führt zu einem Pantheismus anderer Art, zu einer Emanationstheorie, die in Gott die moralische Selbstbestimmung, in den Dingen die natürliche Selbständigkeit aufhebt, dem Spinozismus ähnlich sieht, in jedem Falle mithin dem Geiste der Monadologie auf das Aeußerste widerstreitet. Was bleibt also übrig? Daß Leibniz, so nahe er jetzt dem einen, jetzt dem andern Extreme kommt, die Gefahr beider vermeidet; daß er den Widerspruch selbst bestehen läßt und Gott zur schöpferischen Monade macht d. h. zu einer Monade, die so handelt, als ob sie keine wäre.

Man wende uns nicht ein, daß wir jetzt selbst zwischen Theologie und Monadologie den Widerspruch aufweisen, welchen

*) Monadol. Nr. 47. Op. phil. pg. 708.

**) Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 191. Vgl. oben S. 691.

wir früher in Abrede gestellt haben. Dort sprach die Darstellung, hier die Beurtheilung. Außerdem ist der nachgewiesene Widerspruch keineswegs der, welchen man Leibniz gewöhnlich Schuld giebt. Als ob er seine Theologie hätte vermeiden können! Als ob er sie folgerichtigerweise im Interesse der Monadenlehre hätte vermeiden müssen! Wenn wir gezeigt haben, daß der Gottesbegriff und der Monadenbegriff nicht übereinstimmen, so heißt das: der Begriff einer höchsten Monade stimmt mit sich selbst nicht überein; in diesem Begriffe liegt eine Antinomie, denn es läßt sich eben so gut beweisen, daß Gott Monade ist, als daß er keine ist. In diesem Begriff liegt ein Dilemma, denn es läßt sich aus leibnizischen Gründen darthun, daß Gott weder Monade noch das Gegentheil sein kann. Aber man frage sich doch, ob die Monadologie diesen Begriff einer höchsten Monade nicht behaupten, nicht suchen, nicht fordern mußte? Und man wird annehmen dürfen, daß der Widerspruch, welcher die höchste Monade trifft, den Begriff der Monade überhaupt trifft; daß der nachgewiesene Widerspruch seinen Schwerpunkt nicht in der Theologie, sondern in der Monadologie selbst hat. Und aus diesem wohlbedachten Grunde durfte der Darstellung nicht als Widerspruch erscheinen, was der Beurtheilung so erscheinen muß.

6. Widerspruch im Begriffe der Welt.

Aus den zahllosen Welten, welche möglich sind, wählt Gott diejenige, welche er schafft. Die wirkliche Welt ist darum metaphysisch zufällig und nur moralisch nothwendig. Aber was sind jene zahllosen Welten, die im göttlichen Verstande möglich sind? Eines läßt sich auf Grund der leibnizischen Denkweise mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie alle aus Monaden be-

stehen, denn auch der göttliche Verstand kann die Dinge nicht anders vorstellen, denn als Monaden. Müssen nun nicht alle Monaden beseelte Körper, vorstellende Kräfte, gleichartige Wesen sein? Und diese gleichartigen Wesen, verschieden wie sie sind, müssen eine graduelle Ordnung, ein vollkommenes Stufenreich bilden, in dem auch nicht die kleinste Lücke erlaubt ist. Jede denkbare Monade ist eine denkbare Differenz, und diese muß nach dem Gesetze der Continuität eine wirkliche sein.

Setzen wir nun, daß die möglichen Welten nicht aus Monaden bestehen, so sind sie undenkbar, also im logischen Verstande, mithin auch im göttlichen unmöglich. Setzen wir, daß sie Monaden sind, die nur im Verstande, aber nicht in der Natur existiren, so fehlen sie offenbar in der Natur, so ist hier ein „défaut d'ordre“, so ist das wirkliche Weltall kein wirkliches All, kein vollkommenes Stufenreich, also nicht die vollkommenste, nicht die beste Welt. Unser Schluß lautet: entweder sind jene zahllosen Welten unmöglich oder, wenn sie möglich sind, so müssen sie auch wirklich sein. In jedem Falle ist außer der wirklichen Welt eine andere nicht möglich.

Muß nicht jede Monade vermöge ihrer Natur alle andern, so viele ihrer sind, alle Welten, so viele ihrer sind, vorstellen? Müssen darum in der wirklichen Welt nicht jene möglichen mitvorgestellt werden? Müssen sie deßhalb nicht ebenfalls wirklich sein? Denn was in der Wirklichkeit vorgestellt wird, ist wirklich. Wenn alle Monaden vermöge ihrer Natur nothwendig mit einander verknüpft sind, so sind sie auch im göttlichen Verstande nothwendig mit einander verknüpft, so kann diesen Zusammenhang auch der Schöpfungsact nicht zerreißen, ohne das Wesen der Monade selbst zu zerstören. Die Schöpfung wäre sonst nicht die Verwirklichung, sondern die Vernichtung der Monaden. Außer

der wirklichen Welt noch andere mögliche annehmen, heißt den Begriff der Monade aufheben. Denn entweder sind jene möglichen Welten keine Monaden, so sind sie logisch undenkbar, oder sie sind Monaden, die nur im göttlichen Verstande, nicht in der Natur vorgestellt werden, so sind in der wirklichen Natur keine das All vorstellenden Wesen, d. h. keine Mikrokosmen, also keine Monaden. In jedem Falle wird dem Begriff der Monade widersprochen.

Sind aber außer der wirklichen Welt andere nicht möglich, so ist die wirkliche nicht zufällig, sondern nothwendig in jedem Sinn. Weil jedes einzige Ding zufällig ist, darum soll nach Leibniz auch der Inbegriff aller einzelnen Wesen, die Welt, zufällig sein? Mit welchem Grundsatz will dieser Schluß sich rechtfertigen? Der Grundsatz müßte lauten: was von den Theilen gilt, gilt auch vom Ganzen. Und wer wollte diesem Satze beipflichten? Doch Niemand! Und am wenigsten Der, welcher uns gelehrt hat, wie die Unvollkommenheit in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen nicht bloß zuläßt, sondern vielmehr bewirkt*)? Doch nicht Leibniz, der in der besten Welt die Existenz des Uebels so tiefsinnig zu begreifen und zu rechtfertigen wußte? Derselbe Satz, der die Welt für zufällig erklärt, müßte sie auch für unvollkommen und schlecht erklären. Ist das Ganze deßhalb zufällig, weil es die Theile sind, so ist das Ganze auch deßhalb unvollkommen, weil es die Theile sind. Wenn also Leibniz' kosmologischer Beweis richtig ist, wo bleibt seine Theodicee?

Es ist mithin klar, daß die Idee der möglichen Welten, wodurch die wirkliche für zufällig erklärt wird, dem Principe der Monaden unter jedem Gesichtspunkte zuwiderläuft.

*) Théodicée. Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. Op. phil. pg. 624.

7. Widerspruch im Begriff der Monade (Seele.)

Theologie und Kosmologie widerstreiten dem Begriff der Monade: es widerstreitet diesem Begriff, daß Gott schrankenlos sein soll; es widerstreitet ihm eben so sehr, daß die Welt als beschränkt und zufällig gedacht wird. Und hier entdeckt sich ganz klar der Widerspruch, worin der Begriff der Monade selbst sich befindet. Die Monade will nicht schrankenlos sein, denn sie ist ihrem Wesen nach Individualität; sie will nicht beschränkt und zufällig sein, denn sie ist ihrem Wesen nach Substanz. Und doch, weil ihr Wesen auf eine Steigerung der Kraft, auf eine Stufenordnung der Dinge angelegt ist, muß sie die endliche Befreiung von der Schranke suchen und eine höchste, schrankenlose Substanz als letztes Ziel fordern. Auf der andern Seite ist jede Monade nothwendig beschränkt. Sie hat von Natur einen gewissen Spielraum der Kraft, innerhalb dessen sie sich bewegt, eine bestimmte Anlage, die sie entwickelt. Nicht sie selbst macht ihre Schranke, sondern jede Monade findet sich ursprünglich beschränkt; darum liegt der Grund ihres beschränkten Daseins, der Ursprung ihrer Individualität nicht in, sondern außer ihr, sie ist das Geschöpf eines andern Wesens; in dieser Rücksicht gilt ihr Dasein für abhängig und zufällig. Als ursprüngliche, selbstthätige Kraft ist die Monade Substanz. Als beschränkte, von Außen begründete Kraft ist sie Creatur. Diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit sind in dem leibnizischen Begriffe der Monade verknüpft, ohne versöhnt zu sein: hier ist der in der Grundlage der ganzen Lehre enthaltene Widerspruch, der sich in den Spitzen des Systems, in den Begriffen von Gott und Welt, offen darlegt. Wenn Leibniz die so oft wiederholte Erklärung giebt, daß die Monaden

unabhängige Wesen seien, die nur von Gott abhängig sind, so spricht er selbst die Antinomie aus, von der wir reden. Es läßt die Selbständigkeit der Monaden unter einer Beschränkung gelten, wodurch sie verneint wird. Der Begriff der Monade wird von Leibniz in demselben Augenblicke zugleich gesetzt und aufgehoben. Wir finden bei Leibniz in dem Begriffe der Substanz einen ähnlichen Widerspruch als bei Descartes.

Was in dem Wesen der Monade die Substanz ausmacht, nannten wir die thätige Kraft oder die **Seele**; was die Substanz einschränkt und abhängig macht, die leidende Kraft oder den **Körper**. Die Seele macht in den Monaden das Princip der Einheit, der Körper das der Vielheit; in jener besteht die zweckthätige, in diesem die mechanische Natur. Seele und Körper läßt Leibniz unmittelbar in Eines gesetzt sein: die Elemente der Dinge oder die Monaden gelten ihm unmittelbar für beseelte Körper, für lebendige Maschinen, für vollständige Individuen, deren ganze Wirksamkeit in der Entwickelung dessen besteht, was als ursprüngliche Bestimmung in ihnen angelegt ist. Auf diesen Begriff der Individualität gründet sich Leibniz' fruchtbare und reiche Weltanschauung. Unter diesem Princip darf ihm die Welt als ein lebendiges Ganzes erscheinen, in dem jede einzelne Kraft sich entwickelt und alle Kräfte ein continuirliches Stufenreich bilden. Aber diese Stufenordnung wird nicht erzeugt, sondern nur entfaltet, denn sie besteht schon im Ursprung der Dinge; die Weltharmonie ist in der Natur präformirt, diese präformirte Harmonie ist in Gott vorherbestimmt. So wird das Princip der Weltordnung zunächst in das Innerste der Natur verlegt, wohin die deutliche Erkenntniß nicht dringt, und dann in das Jenseits des göttlichen Geistes hinübergetragen, den der menschliche Verstand niemals erreicht.

III.
Auflösung der Widersprüche.

1. Leibniz und Wolf.

Die Kritik der leibnizischen Philosophie faßt sich mithin in folgendes Ergebniß zusammen: 1) Die klare und deutliche Erkenntniß, welche zu sein die Monadologie behauptet, widerspricht dem Begriff der Monaden, welche nie aufhören beschränkt und innerhalb der Schranke dunkle Mikrokosmen zu sein. 2) Der Monadenbegriff widerspricht sich selbst, als Gott, als Welt, als Seele. 3) Der letzte Grund dieser Widersprüche liegt darin, daß in dem Begriff der Monade die entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit, der Selbständigkeit und Abhängigkeit, der thätigen und leidenden Kraft, der Seele und des Körpers unmittelbar vereinigt werden.

Dieser Widerspruch, der das Princip seiner Philosophie bedroht, kommt auch bei Leibniz selbst zum Vorschein. Der Begriff der Individualität nöthigt ihn, Seele und Körper als ein Wesen zu setzen; die ursprüngliche Verschiedenheit beider Kräfte macht, daß er beide als verschiedene Wesen ansieht, und jene Einheit zersetzt sich unter seinen Händen. Seele und Körper trennen sich von einander, und Leibniz selbst redet oft von beiden, als ob sie nicht eine Monade, sondern verschiedene Substanzen wären, die erst durch göttliche Dazwischenkunft zusammengebracht werden müssen. Er redet von der prästabilirten Harmonie, als ob sie nicht bloß die Schöpfung der Monaden, als eines Stufenreichs beseelter Körper, sondern das directe und äußerliche Bindemittel wäre, welches in den Monaden Seele und Körper vereinigt *). So streitet

*) Vgl. oben Cap. IV. des vorigen Buchs. Nr. II. 3. S. 382 flgd.

in der leibnizischen Philosophie das Identitätsprincip der Monadologie, welches Seele und Körper in Eines setzt, mit der dualistischen Denkweise, die Seele und Körper trennt und durch ein Drittes verbindet. Wollen wir beide in ihrem speculativen Werthe unterscheiden, so gehört jenes Identitätsprincip dem esoterischen, dieser dualistische Verstand dem exoterischen Geiste der leibnizischen Philosophie an. Der exoterische Geist will begreiflich machen, was der esoterische als ursprüngliche Einheit erkennt. Die begreiflich gemachte Einheit ist eine zusammengesetzte, abgeleitete, die eben dadurch den Charakter der Ursprünglichkeit und der Einheit verliert. So wird die Monade, der Begriff der Individualität, die ursprüngliche Einheit von Seele und Körper in ihre Factoren zerlegt und daraus ein Product zusammengesetzt, das natürlich kein organisches Ganzes, keine Individualität, keine Monade mehr ist.

Diese Auflösung oder vielmehr diese Veräußerung erfährt die leibnizische Philosophie in Christian Wolf, während die eigentliche Lösung ihrer Widersprüche und damit die Grundlegung eines wahrhaft neuen Princips in der Philosophie erst eintreten konnte, nachdem der Geist der leibnizischen Lehre in seinem exoterischen wie esoterischen Charakter vollkommen entwickelt und ausgebildet war.

2. Leibniz und Kant.

Unsere Kritik hat gezeigt, daß unter der Bedingung der Monaden eine klare und deutliche Erkenntniß der Dinge nicht möglich ist; daß die Monadenkräfte, so sehr sie darnach streben, nicht im Stande sind, das Problem der Erkenntniß wirklich zu lösen. Hier entdeckt sich die mangelhafte Voraussetzung der leibnizischen und überhaupt der dogmatischen Philosophie. Um die-

sen Mangel zu heben und die Philosophie tiefer und fester zu begründen, muß vor aller Untersuchung über das Wesen der Dinge an die Spitze der Philosophie die Frage gestellt werden: was ist die Erkenntniß? Unter welchen Bedingungen ist sie möglich, da sie es unter den bisherigen nicht ist? Das Erkenntnißvermögen darf nicht mehr vorausgesetzt, es muß untersucht werden. Dieß geschieht durch die kritische Philosophie, deren Urheber Kant ist. Jetzt wird zunächst nicht gefragt nach der Möglichkeit der Dinge, sondern nach der Möglichkeit der Erkenntniß: diese Frage löst keine dogmatische Metaphysik, sondern die Kritik der reinen Vernunft. Sie will die Thatsache der Erkenntniß erklären, nachdem sie diese Thatsache genau festgestellt d. h. gezeigt hat, daß sie ist und worin sie besteht. Sie entdeckt die Bedingungen, unter denen allein jene Thatsache zu Stande kommen kann, und findet dieselben in reinen Vernunftvermögen, die nicht von Naturkräften ausgehen oder hervorgebracht werden, sondern ursprünglich sind wie die Vernunft selbst. Sie endeckt das Subject der Erkenntniß in einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftwesen, und da im Menschen wirkliche Erkenntniß stattfindet, so folgt, daß der Mensch ein solches allgemeines und nothwendiges Vernunftwesen ist. Dieß war er weder als Monade im Sinne von Leibniz, noch weniger als Modus im Sinne Spinoza's. Dieß ist er überhaupt nicht, so lange man den Menschen bloß naturalistisch betrachtet als ein Ding unter Dingen. Die kritische Philosophie ändert daher nothwendig mit dem Begriffe der Erkenntnißvermögen auch den Begriff des Menschen. Wenn bisher das Wesen der Dinge Princip der Philosophie gewesen war, so wird es von jetzt an das Wesen des Menschen. War die dogmatische Philosophie naturalistisch gewesen, so wird die kritische humanistisch. Leibniz sucht die Idee der Menschheit, die

Kant im Princip ergreift: die leibnizische Philosophie steigt von der Natur zum Menschen empor, während die kantische vom Menschen zur Natur herabsteigt. Leibniz geht über den Horizont des menschlichen Geistes hinaus und behauptet eine Erkenntniß vom Wesen der Dinge (von Gott, Welt und Seele), die er nach seinen eigenen Begriffen verneinen mußte, die er auch nur in Antinomien und Widersprüchen aufrecht halten oder vielmehr schwanken lassen konnte. Kant macht an jener Grenze halt: er entdeckt in der Erkenntniß der Dinge an sich (Gott, Welt und Seele) jene Antinomien und Widersprüche, welche die leibnizische Philosophie unwillkürlich ausprägte, ohne sich derselben deutlich bewußt zu sein; er vernichtet jene Gebäude der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie, welche Leibniz begründet und Wolf ausgeführt hatte. Kant zeigt, was die Erkenntniß ist, unter welchen Bedingungen sie stattfindet, bis zu welcher Grenze sie reicht. Er zeigt, daß und warum eine Erkenntniß der Erscheinungen, eine Metaphysik der Natur und der Sitten möglich ist; daß und warum es keine Erkenntniß vom Wesen der Dinge, keine Metaphysik des Uebersinnlichen giebt. Jenen positiven Beweis führt die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Analytik, diesen negativen in ihrer Dialektik, und so begründet sie den neuen Standpunkt der Philosophie, der den dogmatischen übersteigt, der das folgende Zeitalter bis zu diesem Augenblicke beherrscht, und den wir hier nur als geschichtliche Grenzbestimmung andeuten, aber nicht weiter verfolgen dürfen.

Zweites Capitel.

Erste Stufe: Die Verstandesaufklärung.

1. Das Schulsystem: Christian Wolf.

I.

Die Fortbildung der leibnizischen Lehre.

Zwischen Leibniz und Kant bildet die deutsche Philosophie keinen neuen, die Monadenlehre überragenden Standpunkt. Die vorige Betrachtung sollte aus innern Gründen gezeigt haben, warum in der Richtung von Leibniz zu Kant ein neues System nicht eintreten, eine solche Vermittlung nicht vollzogen werden kann, wie Leibniz selbst zwischen Spinoza und Kant vollzieht. Denn die dogmatische Philosophie in Spinoza ist der kritischen in Kant entgegengesetzt; um diesen Gegensatz zu vermitteln, ist eine neue Idee nöthig, welche die Richtung des philosophirenden Geistes verändert. Dagegen in Leibniz kommt die dogmatische Philosophie der kritischen in allen Punkten so nahe, daß nur ein Schritt dazu gehört, um von dem Gesichtspunkte des einen Systems zu dem des andern emporzusteigen. Spinoza's höchste Idee war die Substanz; Leibniz' höchster Gedanke ist die Individualität; als Kants höchster Begriff wird sich die praktische (moralische) Vernunft oder die Persönlichkeit erweisen. Substanz ist wirkende Naturmacht; Persönlichkeit ist selbstbewußte Willens-

freiheit: den offenbaren Gegensatz dieser beiden Principien vermittelt die Idee der Individualität. Aber Individualität und Persönlichkeit sind einander nicht entgegengesetzt, sondern bilden gleichsam Potenzen ein und derselben Basis. Aus der Entwickelung des Individuums ergiebt sich die Persönlichkeit. So ergiebt sich aus der Entwicklung der leibnizischen Philosophie die kantische, die den Begriff der Persönlichkeit als Princip auffaßt, nicht bloß als Ziel, sondern auch als Wurzel der Individualität.

Jenen Schritt nun von Leibniz zu Kant, den wir durch eine Untersuchung der Monadenlehre auf unmittelbarem Wege, gleichsam in gerader Linie gemacht haben, zerlegt die Geschichte, die so wenig als die Natur in Sprüngen fortschreitet, in viele kleine Schritte, in viele stufenmäßige Abtheilungen, deren wichtigste Momente wir übersichtlich hervorheben wollen. Die geschichtliche Bewegung schreitet nicht in geraden Linien vorwärts, und wenn sie dennoch keine überflüssigen Wege macht, so gilt eben hier Lessings paradoxe Behauptung: daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten nicht immer die gerade Linie sei*). Es ist vielmehr ein dem geschichtlichen Geiste inwohnendes Gesetz, daß er niemals eine neue Bildung antritt, bevor er die frühere vollkommen entwickelt, erschöpft, ausgelebt hat; daß er nicht eher neue Grundlagen befestigt, als bis die Gebäude vollendet sind, die auf den frühern ruhen. Geschichtliche Ideen wollen nicht bloß ausgedacht, sie wollen auch ausgelebt sein, und das menschliche Leben braucht, um mit einer Bildungsstufe fertig zu werden, längere Zeit als der Gedanke. Was der vergleichende Gedanke in einem Urtheile vollzieht, das vollzieht die Geschichte oft erst in einem Jahrhundert. So verlangt die leibnizische Philosophie in mehr als einem Sinne eine Ausbildung und Entwick-

*) Erziehung des Menschengeschlechts. §. 91.

lung, die abgelaufen sein muß, bevor der kantische Geist epochemachend hervortreten kann.

Diese Ausbildung erfährt die leibnizische Lehre in dem Jahrhundert der deutschen Aufklärung. Wenn dieses Zeitalter auf ein philosophisches System bezogen werden darf, so bildet es in allen seinen Formen die Entwicklungsgeschichte der Monadenlehre. So weit die Aufklärung philosophirt und mit metaphysischen Begriffen arbeitet, bezieht sie sich selbst auf die leibnizische Philosophie, als auf ihre Grundlage, zurück und anerkennt deren Herrschaft. Alle Entdeckungen, die sie macht, selbst diejenigen, die nicht unmittelbar von der Philosophie abhängen, sind mit dem tiefern Geiste der Monadenlehre in einer innern Uebereinstimmung. Und die wolfische Philosophie, der man gewöhnlich das Ansehen giebt, als ob sie vornehmlich unsere Aufklärung begründet habe, beherrscht keineswegs deren Reich, sondern nur eine ihrer Provinzen, vielleicht die volkreichste, aber gewiß nicht die fruchtbarste.

Wir werden daher, was den Gang der Aufklärung betrifft, streng die geschichtlichen Linien einhalten, wenn wir dieses Zeitalter unter der Voraussetzung und Richtschnur der leibnizischen Philosophie betrachten. Diese Philosophie bildet den Keim oder die Anlage, die sich im Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt; hier wird Alles ausgebildet, was dort angelegt und präformirt ist: die verschiedenen Standpunkte, welche die Aufklärung durchläuft, machen gleichsam, um leibnizisch zu reden, die Metamorphose und Transformation der in der Monadenlehre begründeten Weltanschauung. Und auch darin handelt die Aufklärung ganz dem Geiste ihres Urhebers gemäß, daß sie nach dem Gesetze der Continuität fortschreitet und alle ihre Posten, alle ihre Stufen durch Mittelglieder zu einer wohlgeordneten Reihe verbindet*).

*) Vgl. mit dem Entwicklungsgange, den wir hier folgen lassen:

II.

Erste Aufgabe: die formelle Ausbildung.

Der erste und nächste Mangel, der an der leibnizischen Philosophie in die Augen fällt, betrifft die Form, in der sie verfaßt, die Verfassung, in der sie dem Zeitalter überliefert ist. Ihre Form ist Skizze, Fragment, Entwurf. Skizzen wollen ausgeführt, Fragmente ergänzt sein; aus dem Entwurfe will ein System, aus den Bruchstücken ein Ganzes werden. Dieser secundäre Fortschritt ist der erste, welchen die Philosophie macht und der Zustand des leibnizischen Lehrgebäudes auch zunächst verlangt. Der Spinozismus war, wenn auch nicht ganz ausgeführt, doch so ganz von einer Idee beherrscht, so ganz aus einem Stücke gegossen, daß der fortschreitenden Kritik nichts übrig blieb, als dieses System im Principe umzubilden. Descartes und Leibniz dagegen müssen erst ausgebildet werden, bevor der Werth ihrer Principien selbst in Frage treten kann. Die Umbildung verändert den Standpunkt und die Grundlage der Philosophie, die Ausbildung das auf jener Grundlage errichtete Gebäude. Jene macht die Aufgabe der primären, diese die der secundären Kritik, und die letztere beschäftigt stets die sogenannten philosophischen Schulen. Darum konnte die Lehre Spinoza's wohl eine gewisse Propaganda, aber keine Schule im eigentlichen Verstande haben, weil sie eine secundäre Kritik weder bedurfte noch zuließ. Unter der Herrschaft dagegen der cartesianischen und leibnizischen Philosophie bilden sich solche Schulen, deren ganze Bedeutung darin

---

Gervinus' Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen Bd. IV. S. 309—345, 401—482. Bd. V. S. 269—324. Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts. Bd. IV. Dritter Zeitraum II. Abschn. Cap. 3.

besteht, daß sie das überlieferte System formell ausbilden, seine Entwürfe ausführen, seine Lücken ergänzen und, wenn es hoch kommt, die secundären Widersprüche desselben auflösen. Entweder hat der Meister gewisse Folgerungen, die sein Princip fordert, unterlassen: so wird die Schule diesen Mangel ergänzen; oder er hat andere nur ungewiß angedeutet: so wird sie die Schule schärfer hervorheben; oder endlich er hat solche gezogen, die mit dem Principe nicht einverstanden sind: so wird die Schule diese secundären Widersprüche lösen*).

Das leibnizische Lehrgebäude, welches bis jetzt erst im Grundriß entworfen und nur in einzelnen Theilen ausgeführt ist, soll ausgebaut und ergänzt werden. Die erste Veränderung, die es erfährt, ist die formelle Ausbildung im Sinne eines wohleingerichteten Systems. Dazu gehört die vollständige Eintheilung der Philosophie, die vollständige Durchbildung jedes dieser Theile. Um diese Aufgabe zu lösen, braucht die Geschichte kein philosophisches Genie, welches neue Wahrheiten entdeckt, wie Descartes, Spinoza, Leibniz, sondern ein formelles Talent, welches die Technik der Methode und Darstellung zu üben weiß: einen Professor der Philosophie, der die entdeckten Wahrheiten schulmäßig zu beweisen, zu ordnen, zu lehren versteht und sein System mit jener gewissenhaften Gründlichkeit ausbildet, die Alles schulgerecht macht und lieber pedantisch, als gar nicht beweist, lieber überflüssige Beweise giebt und die gegebenen wiederholt, als irgend Etwas, sei es auch das Selbstverständlichste, unbewiesen läßt. Dieses formelle Talent nun findet sich in Christian Wolf, der die leibnizische Philosophie in ein System

*) Ueber die Methode der kritischen Untersuchung vgl. Bd I. dieses Werks. Erster Theil (II. Aufl.) Zweites Buch. Cap. XI. Nr. II. S. 506 flgd.

bringt und die Schule stiftet, die zur Ausbildung derselben nöthig war, so wenig auch Leibniz selbst von den zünftigen Schulformen wissen wollte. Sein Werk verlangte eine solche schulmäßige Behandlung, welche der geniale Urheber selbst außer Acht lassen durfte. Indessen die formelle Ausbildung, welche Leibniz durch Wolf erfährt, betrifft nicht allein die systematische, sondern auch die sprachliche Verfassung der Philosophie. Durch Wolf lernt die Philosophie deutsch reden und deutsch schreiben; was Leibniz wollte, auch selbst einigemal mit unverkennbarem Geschick versuchte, aber unter dem Zwange einer geistigen Fremdherrschaft, die damals auf unserer Bildung und Sprache lastete, nicht durchzuführen vermochte. Er hatte den deutschen Geist in die neuere Philosophie eingeführt und von der Herrschaft Descartes' unabhängig gemacht, aber seine Sprache blieb noch unter dem fremden Einfluß. Wolf löst diese letzte Fessel: er führt die deutsche Sprache in die neuere Philosophie ein und verhilft dem deutschen Geiste zu seinem natürlichen Ausdruck, zu seiner selbsteigenen Aeußerung. Die Sprache ist so wenig ein bloß äußerliches und gleichgültiges Medium für die Gedanken, daß die fremden Idiome, in denen Leibniz schrieb, wenn nicht im Widerspruche mit seinen Ideen, doch gewiß ein Hinderniß für deren Darstellung waren, und wie leicht und geschickt er sich auch auszudrücken wußte, so blieb doch zwischen diesem Ausdruck und seinen Ideen eine fühlbare Ungleichheit, und seiner Schreibart mangelte im Grunde der Styl. Dieser Mangel kommt nicht auf Rechnung seines Talents, sondern er liegt in den Sprachen selbst, worin sich Leibniz auszudrücken pflegte, und welche der Natur und Ursprünglichkeit seiner Gedanken zu wenig angemessen waren. Es ist daher eine sehr wichtige Reform, die Wolf mit der Philosophie vornimmt, indem er sie verdeutscht. Er hat damit

der Zukunft die Bahn geebnet und ein ungünstiges Hinderniß aus dem Wege geräumt, welches die Entwicklung der von Leibniz überlieferten Philosophie hemmte. Das Verhältniß zwischen Leibniz und Wolf bestimmt sich demnach so, daß jener ein Lehrgebäude entwarf, welches dieser ausführte; daß der eine Bruchstücke hinterließ, die der andere vervollständigte, indem er sie zum System ergänzte und dieses System in die deutsche Sprache einführte: sie verhalten sich zu einander wie das Genie zum Talent, wie der Erfinder zum Techniker. In diesem Sinne lassen wir die Bezeichnung Bilfingers gelten, der die Philosophie beider in dem gemeinsamen und seitdem gebräuchlichen Namen der „leibniz-wolfischen" zusammenfaßte. Wolf hat sich gegen diesen Ausdruck gewehrt, um seine Originalität zu retten, und allerdings findet sich zwischen der leibniz-wolfischen Philosophie, wie man sie nennt, und der leibnizischen ein sehr bemerkenswerther Unterschied, der sich aus dem Verhältniß ergiebt, welches nach den obigen Bestimmungen feststeht. Die leibnizische Philosophie bildet nämlich, um cartesianisch zu reden, die eminente Ursache der wolfischen, denn sie enthält mehr in sich, als auf dieser ersten Stufe ihrer Ausbildung zum Vorschein kommt. Die systematische oder formelle Ausbildung, welche sie hier empfängt, ist die verstandesmäßige, die nur dem Beweisbaren folgt, das Unbewiesene beweist und das Nichtbeweisbare fallen läßt.

Nun haben wir schon gezeigt, wie das Princip der leibnizischen Philosophie mit der deutlichen Verstandeserkenntniß in Conflict geräth und wie sich in diesem Punkte der exoterische Geist von dem esoterischen absondert. Darum übernimmt Wolf, der eben jene systematische oder verstandesmäßige Ausbildung der leibnizischen Philosophie sucht, deren exoterischen Geist: er folgt dem logischen Verstande, welcher die unmittelbare, ursprüngliche Ein-

heit von Seele und Körper, das Princip der Individualität, diesen Grundgedanken der Monadologie, nicht zu erklären, nicht zu beweisen vermag und darum auflöst. Jetzt gilt die Weltharmonie nicht mehr als die innere, natürliche Weltordnung, sondern als die äußere, vorherbestimmte, geschaffene; jetzt gilt die prästabilirte Harmonie nicht bloß als Schöpfung der Welt, sondern zugleich als das unmittelbare Bindemittel zwischen Seele und Körper; jetzt werden Seele und Körper, was sie im Principe der leibnizischen Philosophie nicht sein sollten, verschiedene Substanzen; ein Dualismus beider (dem cartesianischen nicht unähnlich) kommt in Wolf aufs Neue zum Vorschein, und damit verläßt dieser Philosoph das Princip der Monade, der Individualität, des Mikrokosmus, der Entwicklung: diesen esoterischen und tiefsinnigen Inhalt der leibnizischen Lehre.

III.

Der neue Dualismus.

1. Seele und Körper.

Die Seele wird bei Wolf ein „einfaches", der Körper ein „zusammengesetztes Ding", und da aus jenem Einfachen dieses Zusammengesetzte sich nicht ableiten läßt, so muß die Vereinigung von Seele und Körper lediglich durch ein göttliches Wunder als vorherbestimmte Harmonie erklärt werden. Die Auflösung jenes Grundbegriffs, wodurch Leibniz die Einheit von Seele und Körper festgestellt hatte, muß natürlich auf das System der Erkenntniß zersetzend einwirken. Die Psychologie, welche den Mittelpunkt der leibnizischen Philosophie ausmachte, scheidet sich bei Wolf in eine rationale und empirische: jene will die Seele erkennen, wie sie an sich ist; diese, wie sie durch den Körper erscheint und wahrgenommen wird. Die beiden Factoren der

Wissenschaft, welche Leibniz vereinigt hatte, Erfahrung und Speculation, treten bei Wolf in gesonderte Erkenntnißweisen auseinander; und so entsteht jene Metaphysik ohne lebensvolle Anschauung, jene Empirie ohne Tiefsinn, die zusammen der Philosophie das Ansehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche später von den Geniedenkern so tief herabgesetzt wurde. Auf diese Weise begründet Wolf die Verstandesaufklärung, indem er die Philosophie encyklopädisch abrundet, systematisch eintheilt und jeden ihrer Theile logisch disciplinirt. Diese Verstandesaufklärung ist nicht die Vollendung der leibnizischen Philosophie, sondern nur eine und zwar die erste Phase ihrer Entwicklung, der systematische Ausdruck ihres exoterischen Geistes; sie ist nicht, wie man häufig meint, der Inbegriff der deutschen Aufklärung, sondern nur ein Moment in deren Geschichte. Die formelle Bildung des Verstandes und die Ausbreitung der logischen Form über alle Theile des Wissens sind die unstreitigen, positiven Verdienste, welche Wolf um die deutsche Aufklärung hat. An das verständige Denken grenzt unmittelbar das moralische Handeln: darum sind es neben der formalen Logik die ethischen Wissenschaften, Moral, Naturrecht, Politik, welche Wolf in seiner Weise ausbildet, in schulgerechte Formen bringt und unter dem Namen der praktischen Philosophie dem System einfügt. Hierin ergänzt er die leibnizische Philosophie, wie später Alexander Baumgarten die wolfische durch die Aesthetik vervollständigt. Denn bei Leibniz waren die ethischen und ästhetischen Begriffe angelegt, aber nicht in selbständigen Wissenschaften ausgeführt, und bei Wolf fehlte die Aesthetik.

Es ist nicht schwer, aus diesen Grundzügen der wolfischen Philosophie den Gesichtspunkt zu erkennen, der ihre gesammte Weltbetrachtung beherrscht und überhaupt den Charakter der

deutschen Verstandesaufklärung bezeichnet. Dieser Verstand, unfähig, das leibnizische Identitätsprincip zu fassen, zersetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verschiedene Substanzen ansieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, so ist er genöthigt, die deutliche Erkenntniß von der dunkeln, die Moral von der Natur, Gott vom Universum zu trennen, und so wird hier jenes geistige Band aufgelöst, welches bei Leibniz im Begriff der Monade und Entwicklung die Ordnung aller Wesen zusammenhielt. Ist die Seele dem Körper nicht ursprünglich immanent, sondern äußerlich mit ihm vereinigt, so giebt es auch im Körper keine selbstthätige, also auch keine zweckthätige Kraft, so giebt es überhaupt in den Dingen selbst keinen Endzweck. Nicht in, sondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem sie bestimmt sind; sie selbst sind nur Mittel für einen fremden Zweck, den sie nicht aus eigener Kraft erzielen, sondern der durch sie erzielt wird; sie sind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, sondern nur zweckdienlich oder nützlich.

2. Die äußere Zweckmäßigkeit.

Das wahrhaft Zweckmäßige hat seinen Zweck in sich selbst; das Nützliche dient einem fremden Zweck: jenes ist Endzweck, dieses Mittelzweck. Die innere Zweckmäßigkeit war das Princip der leibnizischen Metaphysik in ihrem eigentlichen, esoterischen Verstande; die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen wird das der wolfischen. Darin besteht, um es mit einem Worte zu sagen, die Veränderung, welche Leibniz durch Wolf erfährt: mit dem Begriff der Monade wird nothwendig auch der Begriff des Zwecks veräußert, die innere Zweckmäßigkeit in die äußere, der Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maschine verwandelt. Unter diesem Gesichtspunkt urtheilt die Verstandes-

aufklärung; sie betrachtet, schätzt und erklärt die Dinge nach dem, was sie nützen. Wie Descartes und seine Schule Alles in der Welt durch Mittelursachen erklären wollte, so will die wolfische Philosophie mit ihrer Schule Alles durch Mittelzwecke erklären. Hatte Spinoza die Dinge nur aus sich selbst und aus dem Naturgesetz erklärt, dem sie gehorchen, ohne alle Beziehung auf den Menschen, so müssen die wolfischen Philosophen Alles auf den Menschen beziehen, denn der Nutzen der Dinge kann nur nach dem menschlichen Gebrauche geschätzt werden. In dieser Rücksicht herrscht der äußerste Gegensatz zwischen der Ethik Spinoza's und der Moral der deutschen Aufklärung; es ist in den Augen Spinoza's das gröbste Vorurtheil, die Dinge nach Zwecken und gar nach menschlichen Zwecken zu erklären, wogegen der Verstand der wolfischen Aufklärung es geradezu unbegreiflich findet, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären oder gar die Geltung der letztern verneinen könne. Dies ist der Grund, warum in dem Zeitalter der deutschen Verstandesaufklärung Spinoza schlechterdings nicht verstanden werden konnte. Die Aufklärer wollten gar nicht glauben, daß Spinoza das System der Endursachen im Ernste verneint und die Zweckbegriffe für leere Einbildungen gehalten habe. So sehr waren sie von der Nothwendigkeit ihres Zweckbegriffs überzeugt, daß sie das Gegentheil desselben nicht bloß für falsch, sondern für unmöglich erklärten. Mendelssohn schüttelt ungläubig den Kopf zu jener Behauptung, welche Jacobi im Briefe an Hemsterhuis dem Spinoza in den Mund legt: daß die Lehre von den Endursachen wahrer Unsinn sei. „Wenn dieses alles Ernstes gesagt sein solle, so scheint es mir die vermessenste Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas sollte sich kein Erdensohn erlauben, der so wenig, als wir andern, von

Ambrosia lebt, der so, wie andere Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Speculation auf so ungeheure Behauptungen stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire und nach dem schlichten Menschenverstand umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist*)." Der gesunde Menschenverstand sagt dem brodessenden Menschen, daß er dieses Mittel braucht, um seinen Hunger zu stillen, daß zu dem Brode, welches er ißt, so viele andere Mittel nöthig sind, die dem bedürftigen Menschen die wohlthätige Natur darbietet. Ist aber die Natur wohlthätig, so ist es der Mensch, dem die Natur ihre Wohlthaten erweist. Und die Natur könnte wohlthätig sein ohne einen gütigen und weisen Schöpfer, der sie gemacht und bei seinen Werken die Absicht gehabt hat, dem Menschen zu nützen? Darum ist „der schlichte Menschenverstand" auf das Gewissеste überzeugt, daß er die göttlichen Absichten der Schöpfung verstehe, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachte; daß er damit zugleich die natürliche Gottesverehrung auf dem breitesten und bequemsten Wege befördere. Dieser erbaulichen Betrachtungsweise, die sich damals die aufgeklärte nannte, konnte man gut jenes Xenion widmen: „welche Verehrung verdient der Weltschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!"

3. Gott und Welt. Kritik der Offenbarung.

Die Philosophie gilt hier nicht als die Weisheit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, sondern als ein Mittel zur Aufklärung; die Aufklärung gilt als Mittel zur Beförderung der mensch-

*) Mojes Mendelssohn an Freunde Lessings. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. XI. S. 63.

lichen Glückseligkeit, die Kunst als ein Mittel zur moralischen Bildung. So gilt die leblose Natur als das Mittel, wodurch sich die lebendige ernährt und erhält; der Körper als Mittel, wodurch sich die Seele äußert, und das Universum als Mittel, wodurch sich Gott offenbart. Die ganze Welt erscheint als ein Machwerk göttlicher Absichten: als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Diese Weisheit und Ordnung besteht eben darin, daß alle Theile der Weltmaschine zweckmäßig d. h. nach göttlichen Absichten mit einander verknüpft sind. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt daher für die höchste theoretische Weisheit; nützlich handeln oder für die besten Zwecke die besten Mittel wählen, gilt für die höchste praktische. Nach dieser Betrachtungsweise richten sich die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie. Ist die Welt die Maschine Gottes, so geschieht Alles in ihr nach einem ursprünglich festgestellten Zusammenhange, so verändert sich jeder Theil derselben in Uebereinstimmung mit allen übrigen, so folgt jeder Weltzustand unmittelbar aus dem nächst vorhergehenden. Es ist mithin moralisch unnöthig und darum moralisch unmöglich, daß Gott plötzlich in diese Maschine eingreift und den Gang der Dinge verändert. Dieß hieße, die ganze Maschine verändern und den göttlichen Absichten selbst zuwiderhandeln; dieß widerspräche offenbar der Weisheit des vollkommensten Künstlers eben so sehr, als der Natur des vollkommensten Werks. Jeder plötzliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, also ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, die wir auf Rechnung der göttlichen Weisheit setzen müßten. Ein solcher Eingriff würde die göttliche Macht auf Kosten der göttlichen Weisheit darthun. „Aber die Weisheit," sagt Wolf in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, „ist eine größere Voll-

kommenheit, als die Macht: denn wer Macht hat, kann wohl thun, was er will; allein wer Weisheit hat, der kann Alles mit gutem Grunde thun, so daß kein Verständiger daran was auszusetzen hat. Es ist bei Gott nicht genug, daß er Etwas thut: sondern ein Wesen von so vollkommenem Verstande, daß es Alles einsieht, und so vollkommenem Willen, daß es Nichts verlangt, als das Beste, muß auch Alles so thun, daß Nichts daran kann ausgesetzt werden. Wenn in einer Welt Alles natürlich zugeht, so ist sie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen, wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben, so geschieht es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und also ist eine Welt, darinnen Alles durch Wunderwerke geschieht, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes*)." — Aus diesem Gesichtspunkte müssen die Wunder, die übernatürlichen Offenbarungen, die Inspiration, die Menschwerdung u. s. f. bezweifelt und zuletzt verneint werden. Hier beginnen jene Gegensätze, von denen wir früher geredet haben, zwischen der natürlichen Theologie und der positiven. Der Deismus, welcher sich in Leibniz mit der geoffenbarten Religion vertragen hatte, macht sich in der von Wolf begründeten Verstandesaufklärung davon unabhängig und geht folgerichtiger Weise dazu fort, mit dem positiven Glauben entschieden zu brechen. Wolf selbst, wie es scheint, zog diese Folgerung nur zur Hälfte: er wollte Wunder und Offenbarungen nicht geradezu verneinen, aber auch nicht, wie Leibniz gethan hatte, unter dem Namen des Uebervernünftigen unbesehen gelten lassen; er bedingte ihre Möglichkeit, indem er sie einschränkte, und ließ eine unmittelbare Offenbarung Gottes nur unter gewissen Kriterien zu,

*) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen von Christian Wolf. Vierte Auflage. §. 1039.

welche er umständlich festsetzte. Eine Offenbarung, welche diese Kriterien nicht hatte, erschien ihm falsch und unbegründet. Damit war der Anfang zu einer ernstlichen Kritik des Glaubens gemacht, die bei einer unsichern Grenzbestimmung nicht konnte stehen bleiben. Auch waren die „Kennzeichen", unter denen Wolf das Wunder und die unmittelbare Offenbarung Gottes gelten ließ, so gestellt, daß im Grunde beide nur noch dem Namen nach für möglich, dem Wesen und der Sache nach für unmöglich erklärt wurden *). Eine Offenbarung nämlich sollte nur dann stattfinden können, wenn Etwas zu wissen dem Menschen absolut nöthig wäre, was er aus eigener Vernunft niemals zu begreifen vermöge. Aber auch in diesem Fall darf das Wunder nur dann geschehen, wenn es nach Naturgesetzen unmöglich stattfinden kann. Gesetzt nun, daß diese beiden Bedingungen gegeben sind, so wird das Wunder und die Offenbarung Gottes erst dann wahr sein, wenn Nichts darin geschieht, was der göttlichen Vollkommenheit und Weisheit widerspricht. Eben so wenig aber darf es der menschlichen Vernunft und den nothwendigen Wahrheiten derselben widersprechen. Und da überhaupt zwischen Wahrheiten kein Widerspruch stattfinden darf, so ist jede göttliche Offenbarung falsch, welche den Menschen zu irgend einer Handlung verpflichtet, welche mit dem Gesetz der Natur und dem Wesen der Seele streitet. Endlich, wenn alle diese natürlichen und moralischen Bedingungen erfüllt sind, so muß die göttliche Offenbarung so geschehen, daß sie keine überflüssige Kraft braucht, daß sie Alles mit natürlichen Kräften verrichtet, was durch diese geleistet werden kann. Geschieht sie, wie es gewöhnlich der Fall ist, durch Worte, „so müssen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur

*) Ebendaselbst. §. 1011—1020.

Sache nothwendig sind, und die Worte selbst müssen verständlich sein; ja die ganze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprachkunst, ingleichen der Redekunst, übereinkommen."

So läßt Wolf Wunder und Offenbarung zu, nachdem er beide sorgfältig genug unter eine physikalische, moralische, ökonomische und grammatische Beaufsichtigung genommen, das heißt, nachdem er ihnen Bedingungen auferlegt hat, die von den übernatürlichen Offenbarungen, welche die Religionsgeschichte erzählt, keine erfüllen konnte, noch jemals eine erfüllen wird.

Drittes Capitel.

2. Der reine Deismus.

Hermann Samuel Reimarus.

I.

Alleinige Geltung der Vernunftreligion.

1. Unmöglichkeit des Wunders.

Was Wolf vorbereitet hat, erfüllt sich in Reimarus, dem klarsten Kopfe dieser ganzen Richtung. Hier kommt das Verhältniß zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu der Entscheidung, die im Geiste der Verstandesaufklärung angelegt ist. Hatte Wolf die übernatürliche Offenbarung für möglich erklärt unter Bedingungen, die so gut als unmöglich waren, so erklärt sie Reimarus direct für unmöglich. Die Grundsätze, welche Wolf und Baumgarten systematisch ausgeführt hatten, nimmt dieser logische Geist, der zugleich durch seine Schreibart der beste Schriftsteller der Verstandesaufklärung ist, in ihrem umfassenden und folgerichtigen Verstande und wendet sie in diesem Umfange kritisch auf die positive Religion und näher auf die biblische an. Er verneint in seiner Schrift über die „vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion", daß außer der Schöpfung der Welt noch ein anderes Wunder, eine andere Offenbarung Gottes

stattfinden könne; er zeigt, daß sie aus dem Gesichtspunkte der moralischen Nothwendigkeit unmöglich, daß sie im Sinne der göttlichen Absichten und der göttlichen Vollkommenheit selbst zweckwidrig sein müsse. Er verneint die übernatürliche Offenbarung auf der festen Grundlage des Deismus und der wolfischen Theologie. „Man kann die göttliche Vorsehung nicht leugnen, ohne das Dasein Gottes und seiner Vollkommenheiten nebst der Schöpfung aufzuheben. Setzte man Etwas in der Welt, das der Schöpfer nicht vorhergesehen oder das er anders vermuthet hätte, so würde man zugleich seinem Verstande Schranken setzen und ihm statt der Allwissenheit und vollkommensten Weisheit Unwissenheit, Dunkelheit, Undeutlichkeit, Uebereilung, Widerspruch und Irrthum beilegen. Die göttliche Einsicht ist zugleich ein steter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn sich Gottes Rathschluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mitteln änderte, so müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch selbst seine vorigen Einsichten und Rathschlüsse für nicht gut und weise erklären und würde also entweder zuerst oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerspricht." — „Wenn denn auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, so würde er Alles allein thun: und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblick hemmte: wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die möglichen

Naturmittel zu seinem Zwecke nicht eingesehen haben oder auch seinen Zweck oft ändern und seinem eigenen Einfluß in der Erhaltung der Natur entgegenarbeiten *)."

2. Die Offenbarung durch Wunder.

Ist aus diesen objectiven Gründen das Wunder überhaupt unmöglich, so muß ebenso von jeder übernatürlichen Offenbarung Gottes geurtheilt werden, die nur auf dem Wege des Wunders geschehen kann. Giebt es aber in Wahrheit keine unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, so ist von Seiten des Menschen der Offenbarungsglaube nichtig, denn dieser Glaube gründet sich auf jene übernatürliche Thatsache. So ist der Gegensatz erreicht, auf den die Verstandesaufklärung gerichtet war. Wenn die Religion nicht geleugnet werden soll, so kann sie nur auf die natürliche Erkenntniß allein gegründet werden. Die natürliche Religion kann sich nicht mehr mit der geoffenbarten vertragen; sie muß gegen diese in ein entschieden negatives Verhältniß treten, weil sie das Recht der Wahrheit für sich allein in Anspruch nimmt. Die Religion neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Erkenntniß; die Wahrheit neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Religion. So wird die letztere von Reimarus dem Offenbarungsglauben entgegengesetzt, im charakteristischen Unterschiede sowohl von Leibniz als Bayle. Darin ist Reimarus mit Leibniz einverstanden, daß Vernunft und Religion übereinstimmen oder daß es eine Vernunftreligion giebt; aber während Leibniz die Vernunftreligion mit der Offenbarung zu vereinigen sucht, stellt Reimarus beide einander so gegenüber, daß in

*) H. S. Reimarus' Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. S. 543, 53 und 54.



seinen Augen der Offenbarungsglaube mit der Wahrheit zugleich jede berechtigte religiöse Geltung einbüßt. Darin stimmt er mit Bayle überein, daß Vernunft und Offenbarung einander widerstreiten; aber während der Skeptiker die Religion gegen die Vernunft nur auf Offenbarung gründen will, so will der Deist die Religion gegen die Offenbarung nur auf Vernunft gründen. Den Widerstreit, den beide behaupten, lösen sie in entgegengesetzter Richtung: Bayle unterwirft ein für allemal die menschliche Vernunft der Offenbarung, Reimarus dagegen umgekehrt die Offenbarung der Vernunft; jener macht den positiven Offenbarungsglauben zum letzten Richter über die religiöse Wahrheit, dieser anerkennt keinen andern Richter über den menschlichen Glauben, als die natürliche Vernunft. Was also das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, so bilden Bayle und Reimarus einen vollkommenen Gegensatz; sie sind in Rücksicht des kritischen Verstandes ebenbürtige Gegner, aber es kam dem Charakter und der Haltung von Reimarus zu gut, daß ihn eine feste, sittlich-religiöse Ueberzeugung durchdrang, welche der Skeptiker in der Religion nicht haben und in der Vernunft nicht finden konnte.

II.

Vernunftglaube und Bibelglaube.

1. Kriterien der Offenbarung.

Der reine Deismus ist in Reimarus verkörpert in allen seinen positiven und negativen Bedingungen. Dieser Standpunkt kennt keinen Charakter, der ihn mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn, mit so viel moralischem Ernst und gewissenhafter Gründlichkeit vertheidigt hat, als Reimarus in seiner „Schutzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer

Gottes"*). So sollte die merkwürdige Schrift heißen, deren Ausarbeitung Reimarus sein Leben gewidmet, und von der einige wenige Theile nach seinem Tode in den berühmten „wolfenbüttler Fragmenten" durch Lessing herausgegeben wurden**). Reimarus ist sich vollkommen bewußt, daß seine Ueberzeugung der öffentlichen Religion, der gültigen Theologie und dem auf Gewohnheit und Erziehung gegründeten Glauben der Menge entgegensteht, und diese Rücksichten haben ihn abgehalten, sein Werk zu veröffentlichen. Aber es war ihm selbst ein frühzeitiges, inneres Bedürfniß, den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine gründliche Untersuchung zu lösen. Darum machte er

---

*) Vgl. Zeitschrift für die historische Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519 flgd. Die Mittheilungen, welche die Zeitschrift aus dem Werke selbst giebt, sind Bruchstücke. Eine vollkommene Analyse und Würdigung des gesammten Werks hat uns neuerdings David Friedrich Strauß gegeben in seiner Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". (Leipzig 1862).

**) Diesem sehr ausgedehnten Werke war ein Menschenalter hindurch sein Nachdenken und der Fleiß seiner Mußestunden gewidmet. Er war, wie es scheint, schon vor 1747 damit zu Stande gekommen, dann hat er es zu verschiedenen Malen umgearbeitet, aber nur wenigen Freunden mitgetheilt und nie veröffentlicht. Lessing, der im letzten Lebensjahr des Verfassers nach Hamburg kam, lernte das Werk in der Familie Reimarus' kennen; er gab in den Jahren 1774—78 Bruchstücke davon heraus, als ob er sie in der Bibliothek von Wolfenbüttel aufgefunden, um das Geheimniß der Familie zu bewahren. Darüber entstand der Streit zwischen ihm und Götze. Erst 1814, als Reimarus' Sohn eine Abschrift des Werks der Göttinger Bibliothek schenkte, wurde es öffentlich bekannt, daß Reimarus „der wolfenbüttler Fragmentist" war. Vgl. Strauß S. 12 flgd. Meinen Aufsatz über Strauß' Werk in den Bl. f. lit. Unterh. Nr. 45. Jahrg. 1862.

die Kritik der biblischen Offenbarungen zu seiner Lebensaufgabe. Wie entfernt auch vom Standpunkte dieser Kritik das heutige Zeitalter und die heutige Wissenschaft ist, so wird man doch heute wie damals urtheilen müssen, daß es diesem Manne mit der Wahrheit sittlicher Ernst war, und daß er Nichts wollte, als in den höchsten Angelegenheiten des Menschen so klar als möglich sehen. Aber er wußte wohl, daß es ihm nicht vergönnt war, diese Wahrheit öffentlich zu bekennen, daß von Seiten der Gegner seinen Gründen nicht Gründe würden entgegengesetzt werden, um sie zu widerlegen, sondern nur Mittel, um sie zu unterdrücken. Der Kampf gegen die Vernunft und die vernünftigen Verehrer Gottes, so urtheilt ihr Vertheidiger, wird von Seiten der Gegner nicht ehrlich geführt; die Vernunft wird auf den Kanzeln verschrieen, und die Vernunftgläubigen oder die Deisten werden durch Mittel verfolgt, welche die Religion nicht erlaubt. Wenn die Theologen die Vernunft dem Glauben blind unterwerfen oder gar als das böse Princip im Menschen darstellen, so widersprechen sie der Lehre Christi, der eine sittliche Religion gepredigt, der jüdischen und apostolischen Kirche, der Bibel und sich selbst. Sie widersprechen der Bibel, denn die Aussprüche, worauf sie sich berufen, werden gegen ihren wahren biblischen Sinn gedeutet; sie widersprechen sich selbst, denn sie nehmen keinen Anstand, die Lehren einer andern Kirche für vernunftwidrig zu erklären, und brauchen also die Vernunft, so sehr sie dieselbe verleugnen. „Diese Verschreiung der Vernunft bei den protestantischen Theologen," sagt Reimarus, „ist ganz derselbe hierarchische Kunstgriff, als die Priester bei den Katholiken den Laien das Lesen der Bibel verbieten, die sie für sich allein behalten und nach ihrem Gefallen deuten wollen*)." Und ebenso widerspricht es der wahren Reli-

*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl.

gion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie durch Gewalt: statt sie zu belehren, werden sie ausgestoßen; statt sie zu widerlegen, werden sie gestraft. Man schändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hören und richten sollte. Diese Unterdrückung widerspricht der Bibel, dem Beispiele Christi und der Apostel, endlich dem bürgerlichen Rechte, welches nur willkürliche Handlungen richten will. Der Glaube aber ist keine Sache freier Willkür. „Die orthodoxen Theologen," sagt Reimarus, „bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt oder ins Gefängniß gebracht oder ins Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit, nach theologischer Weise. Die Wahrheit aber muß durch Gründe ausgemacht werden: sie gesteht ihren Gegnern kein Verjährungsrecht zu. Die Sache der Theologen muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Vertheidigungen mit Gewalt unterdrücken und dann das große Wort haben wollen, als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt. Daß die

---

Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Lessing. (1777). Erstes Fragment: Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. — Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: Man beschreibt die Vernunft selbst, in den Predigten für die Erwachsenen, als blind, verdorben und gefährlich. §. 1 — 8. D. Fr. Strauß' Herm. Sam. Reimarus u. s. f. S. 45 flgd.

Intoleranz und Verfolgung in der ganzen Christenheit gleichsam durch eine gemeinschaftliche Verabredung hauptsächlich wider die vernünftige Religion gerichtet ist, gereicht dem Christenthum und besonders den Protestanten zum unauslöschlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Christenheit so manchen ungöttlichen Aberglauben, so manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, so manchen Wahn und phantastische Eingebung, ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens, als eine vernünftige Religion *)."

Nachdem Reimarus auf diese Weise das Unrecht aufgedeckt haben will, welches dem Deismus von Seiten der Rechtgläubigen, wie sie sich nennen, zugefügt wird, so untersucht er von seiner Seite das Recht, worauf sich der Offenbarungsglaube gründet. Ist es überhaupt möglich, fragt er, daß auf eine übernatürliche Offenbarung eine allgemeine Religion gegründet werden kann? Oder kann eine übernatürliche Offenbarung jemals Mittel zu einer allgemeinen Religion werden? Wenn sie es kann, so ist sie zweckmäßig, und es ist kein Grund, warum Gott dieses Mittel nicht sollte gebraucht haben. Wenn sie es nicht kann, so ist sie zweckwidrig; und es ist gewiß, daß die göttliche Weisheit niemals ein zweckwidriges Mittel anwendet. Reimarus untersucht daher mit der größten Genauigkeit die Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung Gottes Religion werden

*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Lessing. Braunschw. 1774. Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten. — Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 4: Man erhebt den Glauben dagegen als ein verdienstlich, seligmachend Werk; so wie man Alle, die ohne Glauben sind, verdammt, hasset und verfolgt. §. 5—11.

kann. Sie kann es werden, wenn von ihrem Inhalte Jedermann auf eine gewisse und wahrhaftige Art sich überzeugen läßt. Setzen wir also den Fall, welcher der biblische ist, daß Gott sich in einem Volk gewissen Personen zu gewissen Zeiten offenbart hat, daß diese Offenbarung in gewissen Urkunden feststeht, so müßte der Glaube an diese Urkunden (im Sinne sicherer und klarer Ueberzeugung) im Menschengeschlechte verbreitet werden können. Wenn es möglich ist, so sind die Kennzeichen gegeben, unter denen wir die Thatsache der Offenbarung nicht verneinen können. Damit an jene Urkunden geglaubt wird, ist zuerst nöthig, daß sie Allen bekannt sind. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so müssen sie in alle menschlichen Sprachen übersetzt sein. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so muß Jeder die Fähigkeit haben, verständig zu urtheilen, und wenn er sie hat, so darf ihn kein Vorurtheil und keine Gewalt von ihrer Ausübung abhalten. Aber auch diese Fähigkeit, so wenig sie allgemein existirt, reicht noch lange nicht hin zu einem sichern Glauben an die Offenbarungsurkunden. Man muß die letztern, um sie zu glauben, auch vollständig erklären können. Und Jeder muß es können, der daran glauben soll. Wenn er es kann, so muß er überzeugt sein, daß die Uebersetzung richtig, das Original unverfälscht, die Verfasser ächt, die Erzählungen und Lehrsätze wahr, die Weissagungen und Wunder göttlichen Ursprungs sind. „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider die unleugbaren Grundsätze, wider die Regeln guter Sitten verstößt, ist genug, um ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen." Da nun von den obigen Bedingungen im genauen Verstande keine stattfindet, so folgt, daß ein allgemeiner Offenbarungsglaube eine schlechthin unmögliche Sache sei; daß mithin Gott die Offenba-

rung nicht zum Mittel der Religion gemacht haben könne. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ist keine geschriebene Urkunde, sondern „das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren als Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen*)."

2. Kritik der Bibel.

Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt Reimarus im Einzelnen die biblischen Offenbarungen des alten und neuen Testaments, die Urkunden, worauf sich der jüdische und christliche Offenbarungsglaube gründet. Er behauptet den Standpunkt eines Lesers, der alle Bedingungen hat, sowohl den Verstand als die Bildung, um jene Urkunden zu erklären und zu beurtheilen, der also daran glauben kann und will, sobald er sich nur von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt. „Wohlan denn!" so schließt das erste Buch seines Werks, „ich will die Personen, Handlungen, Lehren und Schriften des alten sowohl als des neuen Testaments nach der Reihe durchgehen und anzeigen, daß und warum uns jede derselben dem Vorgeben derselben gerade zu widersprechen scheint, daß uns durch ebendieselbe eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Seligkeit verliehen sei**)."

Dem Princip, welches die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung überhaupt verneint, folgt Reima-

*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen u. s. f. von Lessing. II. Fragment: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten."

**) Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 5. S. 637.

rus in seiner Bibelkritik auf indirectem Wege. Nicht aus dem Princip, welches im Hintergrunde feststeht, sondern aus den Thatsachen der biblischen Geschichte beweist er die Nichtigkeit der biblischen Offenbarungen. Als Dogmatiker zeigt er, daß es aus Gründen der göttlichen Weisheit, die nach natürlichen Zwecken handelt, Wunder und Offenbarungen nicht geben könne. Als Kritiker sagt er: angenommen, es gäbe übernatürliche Offenbarungen Gottes, so müßten deren Träger in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Zweck übereinstimmen, also in rein religiöser Absicht und darum vollkommen moralisch handeln. Nun läßt sich von den Trägern der biblischen Offenbarungen im Einzelnen zeigen, daß sie nicht so gehandelt haben, also waren auch ihre Offenbarungen nicht göttlichen Ursprungs*). So inducirt Reimarus aus der Handlungsweise der biblischen Offenbarungsträger die Nichtigkeit ihrer Offenbarungen: wobei freilich die eigene philosophische Denkweise des Kritikers den unverrückten Maßstab und Gesichtspunkt seiner Urtheile bildet.

Die Grundsätze dieser Kritik sind sehr einfach. Ihr ganzes Gebäude beruht auf folgender logischer Grundlage. Der Satz des Widerspruchs, das Axiom der Verstandeslogik, lehrt, daß etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden könne. Jede Bejahung ist zugleich die Verneinung des Gegentheils. Also ist die Bejahung der wahren Religion zugleich die Verneinung der unwahren. Ist nun die wahre Religion allein die natürliche, welche nur in der Vernunft ihren Grund hat, und widerspricht derselben die geoffenbarte oder biblische, so folgt, daß diese als falsch ange-

*) Vgl. Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Lessing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. — Zeitschr. für die hist. Theol. Bd. XXI. Schutzschrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. §. 1—2. S. 514, 15.

sehen und darum verneint werden müsse. „Nur die natürliche Religion ist wahr; nun ist die biblische Religion in Widerstreit mit der natürlichen; also ist sie falsch": so lautet der Schluß, auf den sich Reimarus gründet. Der Obersatz ist die Summe seiner philosophischen Ueberzeugung. Der Untersatz ist das Ergebniß seiner Kritik.

Die Wahrheiten der natürlichen Religion sind kurz beisammen. Sie ist der auf Vernunftbeweise gegründete Glaube an Gott, als den gerechten, weisen, gütigen Schöpfer der Welt, und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele: der Glaube an eine weise und gesetzmäßige Weltordnung als die vollkommenste Offenbarung Gottes. Wenn also Gott eine Religion offenbaren wollte, so mußte dieselbe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit und Güte in ihrer Tragweite auf die ganze Menschheit berechnet und für dieselbe angelegt, so mußten ihre irdischen Träger die sittenreinsten, besten, weisesten Menschen sein. Mithin ist jede einer Religion anhaftende und ihre Geltung hemmende Schranke ein Grund gegen ihre göttliche Offenbarung; und ebenso jeder Wahn und jede selbstsüchtige, irdische Absicht in denen, welche als Träger der göttlichen Offenbarung und als Propheten gelten sollen.

Denken wir uns nun die biblischen Schriften des Alten und Neuen Testaments unter diese kritischen Gesichtspunkte gerückt, so ist mit der so gestellten Frage die Antwort gegeben. Kann die geoffenbarte Religion nur eine solche sein, die mit vollkommener Klarheit und innerer Uebereinstimmung das ganze menschliche Geschlecht erleuchtet, so können sechzig Schriften in verschiedenen Sprachen, die kein zusammenhängendes Ganzes bilden, die in dem Zeitraum zweier Jahrtausende allmählich entstanden und endlich in einen Kanon gesammelt worden sind, keine Offenbarung sein. Sollen die Träger der göttlichen Offenbarung sich vor Allem durch

ihre Sittenreinheit bewähren, so steht es schlimm um die vermeintlichen Träger der jüdischen Offenbarung, Noah, die Erzväter, Joseph, Moses, Samuel, David u. s. w., so sind sie nicht die erwählten Werkzeuge Gottes gewesen, sondern sie haben sich des Scheins, als ob sie es wären, bedient zu ihren irdischen und selbstsüchtigen Zwecken. Wenn man von einer Offenbarungsgeschichte, wie die biblische sein will, die Offenbarung abzieht: was bleibt? Eine Geschichte scheinbarer, vorgespiegelter Offenbarungen: ein menschliches Gaukelwerk der schlimmsten Art! In dieses Ergebniß mündet Reimarus' Kritik. Hier kann man aufs Beste den Proceß, den Reimarus der Bibel macht, in seinem ganzen Umfange übersehen und aus der Einseitigkeit und inneren Unmöglichkeit der Sentenz die Einseitigkeit und Unvollkommenheit dieser ganzen kritischen Rechtspflege beurtheilen. Von der Geschichte der göttlichen Offenbarung bleibt als geschichtlicher Kern kurz gesagt nur menschliches Scheinwesen und Betrug übrig. Diese Lösung der Sache ist trostlos; deßhalb könnte sie wahr sein. Es wäre nicht der einzige, nur der schlimmste Fall, in welchem die Wahrheit trostlos ist. Aber die Lösung ist in den Hauptsachen aus inneren Gründen undenkbar. So ist es in der That vollkommen undenkbar, daß die Apostel mit hinreißender Begeisterung den Auferstandenen gepredigt und die Menschen zu ihm bekehrt haben sollten, während sie im Herzen wußten, daß sie den Leichnam heimlich beiseite gebracht. Eine solche mit Lüge und Betrug verbundene Begeisterung ist undenkbar; beides zusammen ist genau der Widerspruch, den Reimarus selbst für das Kriterium der Unmöglichkeit hält.

Wir lassen das biblische Problem, welches zu untersuchen und zu lösen die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist. Wir haben hier nur zu bestimmen, auf welchem Punkte die Verstan-

desaufklärung in Reimarus steht. Die Frage der Religion hat sich in den Vordergrund gedrängt. In ihr liegt der Schwerpunkt der Aufklärungsprobleme. Die geschichtliche Religion, die mit der Offenbarung zusammenfällt, wird in einem Lichte erblickt, in welchem eine Erklärung dieser Thatsache, die zugleich eine Rechtfertigung enthält, unmöglich erscheint. So hat die natürliche Religion keine andere neben sich und nimmt für sich alle religiöse Geltung in Anspruch. Die Aufklärung wird daher versuchen müssen, die natürliche Religion als Religion zur Geltung zu bringen. Darin liegt ihre nächste Aufgabe.

Viertes Capitel.

3. Die Gemüthsaufklärung und Popularphilosophie.

Moses Mendelssohn.

I.

Die Moral als Wesen der Religion.

1. Die Herzensbeweise vom Dasein Gottes.

Von jetzt an will unter dem Gesichtspunkte der Aufklärung die Religion nur noch innerhalb der Grenzen der natürlichen Erkenntniß gelten. Die natürliche Religion hat freien Spielraum gewonnen, denn die Grenzen, welche Leibniz der natürlichen und Wolf der geoffenbarten Religion gesteckt hatte, sind durch Reimarus aus dem Wege geräumt. Da sich nun aus natürlichen Begriffen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen läßt, so will die Aufklärung mit diesen beiden Wahrheiten, auf die sie allein angewiesen ist, das Wesen der menschlichen Religion erschöpfen. Diese Wahrheiten sollen an die Stelle der Offenbarung treten. Darum müssen sie populär gemacht und aus schulgerechten Beweisen in lebendige Erkenntniß und moralische Ueberzeugung verwandelt werden.

Die Verstandesaufklärung, die sich in Wolf systematisch und in Reimarus kritisch ausgeprägt hat, fängt an sich für die na-

türliche Religion zu erwärmen und deren Wahrheit als eine Herzenssache zu betreiben, für welche sie auch ihr Zeitalter erwärmen und gewinnen möchte. Sie will Gemüthsaufklärung werden und stimmt danach ihre Aufgabe, ihre Richtung, ihre Tonart. Das ist der Standpunkt, den Moses Mendelssohn einnimmt, dem dieser Mann durch seine Geisteseigenthümlichkeit vollkommen entsprach und die Bedeutung verdankt, die jenes Zeitalter der Aufklärung ihm beilegt. Er faßt den exoterischen Geist der leibnizischen Philosophie in eine exoterische, zwanglose Form. Die Form und Absicht seiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und Jedermann faßlich zu machen, diese Wahrheiten so darzustellen, daß sie nicht bloß dem Verstande einleuchten, sondern als unwillkürliche Maximen auf die menschlichen Willensentschlüsse einfließen und zur praktischen Gesinnung werden; er möchte sie nicht bloß deutlich, sondern beherzigenswerth und erbaulich machen. In diesem Sinne unterscheidet er in seiner Abhandlung über die „Evidenz der metaphysischen Wissenschaften" bei der natürlichen Theologie die Verstandesbeweise von solchen, die sich an das menschliche Herz richten. Die Herzensbeweise verlangen keinen methodischen und strengen Schriftsteller, wie Wolf und Reimarus gewesen waren, sondern einen rhetorischen, wie Mendelssohn. Darum wird seine Schreibart, so leicht und geschmackvoll sie erscheint, einförmig und öfters erbaulich, denn ihre Materien sind arm und ihre Tendenz gemüthlich-moralisch. Mendelssohn möchte dem deutschen Deismus werden, was Shaftesbury dem englischen war. Er ist durchweg ein anhängender und abhängiger Philosoph; seine Philosophie verdankt er Wolf und dessen Schule, seine literarische Bedeutung Lessing, den er nur so weit verstand, als dieser der Verstandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgesichtspunkt bleibt der

natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatischer Erkenntniß" geglaubt wissen will. In dieser Absicht behandelt er mit dem Anspruch sokratischer Weisheit die Unsterblichkeit der Seele in seinem „Phädon", und die Lehre von Gott in den „Morgenstunden", jener Schrift, die ihren Verfasser in den schlimmen und verhängnißvollen Streit mit Jacobi verwickelte. Er ist mit einem Wort unablässig bemüht, die Religion in Moral zu verwandeln. In dieser Bestrebung, die wohl eine gewisse Redekunst, aber keine besondere speculative Geisteskraft nöthig hatte, erscheint Moses Mendelssohn als ein wichtiger und, wenn man will, interessanter Charakter der Aufklärung. Er hat den Satz, daß die Religion wesentlich in der Gesinnung und Moral des Menschen bestehe, mit so viel Entschiedenheit behauptet und mit so viel Scharfsinn geltend gemacht, daß er hierin mit den theologisch-politischen Begriffen Spinoza's zusammentraf und andererseits Reimarus glücklich ergänzte.

2. Die Religion im Gegensatz zur Kirche.

Wenn nämlich Reimarus den Gesichtspunkt des reinen Deismus gegen Offenbarungsglaube und Bibelreligion gerichtet hatte, so richtet Mendelssohn denselben Gesichtspunkt gegen die Kirche. Er zeigt den Widerspruch zwischen Religion und Kirche, wie Reimarus jenen zwischen Vernunft und Offenbarung. Die Kirche nämlich bildet die Rechtsanstalt, gleichsam den Staat der Religion, und Mendelssohn erklärt ähnlich, wie Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat, daß die Religion ihrer Natur nach niemals in die Form einer Rechtsanstalt aufgehen könne. Denn Rechte gelten nur da, wo auf der andern Seite Leistungen

sind, die man im Nothfall erzwingen kann. Jedes Recht muß die Möglichkeit haben, ein Zwangsrecht zu werden: es muß im Stande sein, die gebührende Leistung, wenn sie verweigert wird, durch Zwang zu bewirken. Was sich schlechterdings nicht erzwingen läßt, darauf giebt es auch nimmermehr ein ernstliches Recht. Nun besteht die Religion wesentlich in der moralischen Gesinnung; ihre Handlungen haben ihren ganzen Werth in den Gesinnungen allein, von denen sie erfüllt sind. Aber Gesinnungen und Gedanken lassen sich niemals erzwingen und fallen darum nicht in das Gebiet der Rechtssphäre; die Religion leistet Nichts, das in einer Rechtsanstalt verwerthet, entweder belohnt oder bestraft werden könnte. So kommt Mendelssohn zu dem entscheidenden Satze, den er im ersten Theile seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" vertheidigt: daß es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, daß jedes sogenannte Kirchenrecht auf Kosten der Religion existire*). Er fordert darum, wie Spinoza und Reimarus, vom Staate die vollkommene Duldung der religiösen Gewissen und erklärt sich deßhalb im sprechenden Gegensatz zu dem reunionslustigen Leibniz gegen jeden Versuch, die Glaubensmeinungen zu vereinigen, weil eine solche Glaubensvereinigung nothwendig einen Glaubensvertrag, eine Formel, ein Symbol voraussetze, die zu ihrer Aufrechthaltung mit rechtlicher Geltung und darum mit bürgerlicher Macht ausgerüstet sein wollen. Jede Glaubensformel führt zum Kirchenrecht und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weise der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Interesse der Religion widerstreitet. Um das letztere zu schützen und die Toleranz zum Gesetz zu er-

*) Vgl. Mendelssohn's Vorrede zu seiner Uebersetzung von Manasse Ben Israels Rettung der Juden.

heben, müssen Kirche und Religion jeder bürgerlichen Macht entkleidet oder, was dasselbe heißt, vom Staate getrennt werden. Wir lassen dahingestellt, inwiefern Mendelssohn jene Sätze, die ganz im Charakter der Verstandesaufklärung gehalten sind, zur Vertheidigung des Judenthums anwenden durfte; inwiefern er ein Recht hatte, von der mosaischen Religion zu behaupten, daß sie kein Kirchenrecht habe, daß sie keine Glaubenslehren befehle, daß ihre Glaubenslehren auf keiner göttlichen Offenbarung, sondern allein auf der natürlichen Erkenntniß beruhen, und daß der einzige Zweck der jüdischen Offenbarung praktische Gesetze und Lebensvorschriften gewesen seien*).

II.

Der beschränkte Aufklärungsverstand.

1. Das geschichtswidrige Denken.

Der Gegensatz, welchen in Reimarus die folgerichtige Verstandesaufklärung gegen das Christenthum einnimmt, trifft überhaupt die positive oder geschichtliche Religion und damit die gesammte Geschichte, die durch jene Religionen bewegt wird. Die Verstandesaufklärung mit ihrem Deismus und ihrer natürlichen Moral steht allen geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, die mit ihr nicht übereinstimmen oder die ihre Religionsbegriffe aus andern Quellen schöpfen, als aus der natürlichen Erkenntniß. Sie erblickt in den Vorstellungen der positiven Religionen leere Einbildungen, und obwohl sie, mit Spinoza verglichen, einer ganz andern philosophischen Vorstellungsweise angehört, so befindet sie sich gegenüber den geschichtlichen Religionen in einer ebenso ausschließenden und negativen Stellung als jener.

*) Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. II. Abschn. Mendelssohn's sämmtl. Werke. Bd. V.

Wenn aber die Religionen in ihrem letzten Grunde auf einer Täuschung oder einem wirklichen Falsum beruhen, so wird das religiöse Leben, welches ganze Zeitalter bedingt, so wird die Geschichte, welche mit dem religiösen Leben unauflöslich verknüpft ist, zu einer unerklärlichen Erscheinung. In diesen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst geräth die Verstandesaufklärung. Indem sie dem Lichte ihres Verstandes nachgeht, kommt sie auf einen Punkt, wo sich ihrem Geiste die Geschichte aller Zeiten verdunkelt, wo sie Nichts leuchten sieht, als ihr eigenes Licht. Was nicht in diesem Lichte geboren ist, erscheint ihr finster. Sie urtheilt nach dem reinen Verstandesgesetz: daß die Wahrheit nur eine sein könne; daß darum falsch sein müsse, was mit dieser nicht übereinstimmt. Wahr ist nur, was sich klar und deutlich begreifen läßt, und was diesen Begriffen zuwiderläuft, ist vollkommen unbegründet und falsch. Der Verstand kann Gott nur denken als einen; darum ist der Monotheismus wahr, und der Polytheismus vollkommen falsch: so urtheilte Wolf vom Heidenthum*). Der Verstand kann die Offenbarung Gottes nur im ganzen Universum und in dem naturgesetzlichen Gange der Dinge, nicht in einem Wunder begreifen, welches den Lauf der Weltmaschine unterbricht und aufhebt; darum ist allein die auf natürliche Erkenntniß gegründete Religion wahr, und die geoffenbarte falsch: so urtheilt Reimarus von der jüdischen Religion und dem Christenthum. Die Offenbarung gilt ihm für falsch, warum? Weil durch sie niemals eine allgemeine Religion bezweckt werden kann. Aber wer sagt, daß eine solche allgemeine Religion, in der alle Menschen auf gleiche Weise übereinstimmen, bezweckt werden soll? Und gesetzt, sie werde bezweckt: wird sich eine solche allgemeine

*) Wolf's Vernünftige Gedanken von Gott. §. 1082.

Religion nicht nothwendig nach den Bildungsstufen der Menschen und Zeitalter unendlich verschieden gestalten müssen? Könnte nicht die göttliche Weisheit statt jener allgemeinen Religion eine Geschichte der Religionen gewollt haben? Müßte sie es nicht, wenn sie das Menschengeschlecht so gedacht hat, wie es ist: in werdender Vollkommenheit, als ein Stufenreich geistiger Bildung?

2. Mendelssohn und Sokrates.

Aber das Zeitalter dieser Aufklärung beurtheilt Alles nach seinem Maßstab; es sieht überall nur seinen Verstand, nur was mit diesem übereinstimmt und nicht übereinstimmt. Sein Mendelssohn erscheint ihm als ein neuer Sokrates nur deßhalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelssohn erschien. Es sieht in dem Sohn der Phänarete nicht den verkörperten Genius der Philosophie, der die Idee der Wahrheit sucht, sondern den gemüthlichen Popularphilosophen, den tugendhaften Moralisten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte: etwas von dem Helden des Xenophon, nichts von dem des Plato. Zu dem letztern verhält es sich ganz, wie der Phädon des Mendelssohn zu dem platonischen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt so um, wie Mendelssohn mit Plato, aus dem er sich eklektisch aneignet, was seiner Denkweise angemessen scheint. Dieser Sokrates des Mendelssohn ist ein wohlredender Wolfianer, der seine vollwichtigsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus Wolf, Reimarus und Baumgarten entlehnt. Unter dem Namen des griechischen Weltweisen hören wir im Gefängniß Athens einen deutschen Kathederphilosophen des achtzehnten Jahrhunderts mit allen metaphysischen und teleologischen Beweismitteln der Zeitphilosophie seinen Vortrag über die Unsterblichkeit halten. Nichts ist charakteristischer für Mendelssohn und seine Epoche

als diese unbekümmerte Uebertragung der platonischen Metaphysik in die wolfische, als diese Berichtigung des platonischen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieser unächte, seiner geschichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deßhalb dem damaligen Zeitgeschmack vollkommen entsprach. So gering oder vielmehr so leer war bei der Verstandesaufklärung der Verstand und Sinn für die geschichtliche Wahrheit. Alle jene religiösen und dunkeln Eigenthümlichkeiten, welche die historische Individualität des griechischen Philosophen ausprägen, sind ausgelöscht in dem deutschen Nachbilde. In der Charakteristik des Sokrates, die Mendelssohn seinem Phädon voranschickt, beurtheilt er jene Züge so, daß er sie abplattet und, statt zu erklären, entschuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der sokratischen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates sittliche Größe beruhte, bezeichnet Mendelssohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte." Darum empfiehlt auch dieser Sokrates allen seinen Freunden, sich in die eleusinischen Geheimnisse einweihen zu lassen; „denn," sagt Mendelssohn, „man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimnisse von Eleusis nichts anderes waren als die Lehren der natürlichen Religion." Warum aber trug Sokrates selbst Bedenken, in die Mysterien eingeweiht zu werden? „Um diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten." Des Sokrates Liebe zum Alcibiades, diesen philosophischen Eros, der im platonischen Gastmahl so hinreißend und wunderbar geschildert wird, nennt Mendelssohn eine „unnatürliche Galanterie", die er damit entschuldigt: „daß sie damals die Modesprache gewesen, wie etwa der ernst-

hafteste Mann in unseren Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun." „Nichts anderes," setzt er unbefangen hinzu, „beweisen die Ausdrücke Plato's, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen." Am fremdesten aber klang einem Mendelssohn, was Sokrates seinen Genius oder sein Dämonium nannte. Hier konnte der berliner Weltweise nicht anders, als seinem Helden eine „Schwäche" Schuld geben, die sich nur damit entschuldigen läßt, daß in den Tagen eines Sokrates der Glaube an Geistereingebungen noch nicht so gründlich ausgetrieben war, als in den Tagen eines Mendelssohn und Nikolai. Sokrates würde diesen Dämon nicht gehabt haben, wenn er so glücklich gewesen wäre, ein Schüler wolfischer Aufklärung zu sein. Und dieses ist vielleicht der einzige Unterschied zwischen Sokrates und Mendelssohn, daß der letztere kein Dämonium hatte, daß er von diesem Genius vollkommen frei war. „Muß denn auch," frägt er wohlmeinend und entschuldigend, „ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei sein? In unseren Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte." Er sieht nur den moralischen Sokrates und von diesem nur so viel, als mit der moralischen Tagesaufklärung übereinstimmt; die religiösen und wunderbar eigenartigen Züge des geschichtlichen Charakters sind ihm gänzlich verschlossen. Jenen hohen Enthusiasmus, welcher den Sokrates zu dem schönsten und genialsten Jünglinge Athens unwiderstehlich hinzog, versteht ein Mendelssohn eben so wenig, als daß die äußere Erscheinung des Sokrates, die Art und Weise

seines Auftretens ästhetische Mängel und Widersprüche mit sich führen konnte, die einem Lustspieldichter das künstlerische Recht gaben, den Philosophen zum Gegenstand einer Komödie zu machen. Aristophanes gilt ihm als ein „feiler Komödienschreiber", den die Sophisten gemiethet haben, um ihren Gegner zu verspotten, und in den „Wolken" sieht Mendelssohn nur eine „possenhafte Fratze". Einer solchen Auffassung konnte natürlich auch der Tod des Sokrates nicht als ein tragisches Schicksal, sondern nur als ein Justizmord erscheinen, den die Priester, Sophisten und Redner auf ihrem Gewissen haben, d. h. die Feinde der Aufklärung und Moral. Natürlich mußte ein solcher Sokrates einem Mendelssohn zum Verwechseln ähnlich erscheinen. „Wenn wir einen unserer Weltweisen," sagt ein Zeitgenosse des letzteren, „den Sokrates der neuern Zeit nennen wollten, wer würde uns eher beifallen, als der weiche, sanfte, süßschwärmerische Mendelssohn?"

3. Die Aufklärung im Widerspruch mit dem Begriff der Entwicklung.

Wir brauchen an dieser Stelle Mendelssohn's Sokrates lediglich als Beispiel, um anschaulich zu zeigen, wie eng der Erleuchtungskreis jener Verstandesaufklärung war, welches spärliche und matte Licht von hier auf alles geschichtliche Menschenleben fiel, das von anderen Triebfedern bewegt wird als den dünnen und kraftlosen Vorstellungen der natürlichen Moral und Religion. Gilt bei den Orthodoxen Alles, das mit den festgestellten Lehren der geoffenbarten Religion nicht übereinstimmt für Unglaube, so gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, das den ausgemachten Begriffen der natürlichen Religion widerstreitet. Aus entgegengesetzten Standpunkten gerathen beide in denselben Widerspruch mit der Geschichte; beiden fehlt

vollkommen der geschichtskundige Sinn und die darauf gegründete geschichtliche Beurtheilung der Dinge; beide sind gleich unfähig, in der Geschichte Entwicklung zu begreifen und ein fremdes Zeitalter nach seinen eigenen Bildungsgesetzen aufzufassen. Daß in dem Kopf eines Philosophen, in der Phantasie eines Dichters jemals andere Vorstellungen gelten konnten, als welche die natürliche Theologie mit so vielen Beweisgründen der Vernunft rechtfertigt, finden die Aufgeklärten so gut als unbegreiflich. Einem Mendelssohn scheint das Dämonium des Sokrates nicht weniger eine traurige Folge des Aberglaubens zu sein, als der Götterglaube Homer's. Homer wäre ein vortrefflicher Poet gewesen, wenn er nur diese dunkeln Vorstellungen nicht gehabt hätte von den vielen Göttern, die in menschlicher Weise empfinden und von menschlichen Leidenschaften bewegt werden. Mit einem gewissen Mitleid bemerkt Mendelssohn, daß die Aufklärung die Phantasie eines Homer noch nicht erleuchtet hatte. „In Homer selbst," sagt in seinem Jerusalem der aufgeklärte Weltweise, „in dieser sanften, liebevollen Seele war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden?" So hoch stehen die Begriffe der Aufklärung über den früheren Zeitaltern, daß selbst deren größte Geister sie nicht erreichen konnten. Und so erhaben müssen sich natürlich die Aufgeklärten selbst erscheinen, wenn sie sich mit den Geistern der Vergangenheit messen. Sie müssen sich unendlich viel besser und weiser dünken, als jene, denen das Licht der Vernunft nie so klar geschienen, und die selbst mit den höchsten Kräften des Geistes befangen blieben und im Dunkeln umherirrten. So werden zuletzt die Aufgeklärten mit aller Duldsamkeit, deren sie sich rühmen, eben so hochmüthig und selbstzufrieden, als die Orthodoxen mit ihrer In-

toleranz von vornherein sind. Sie theilen das Menschengeschlecht in zwei Classen: in solche, die vor Wolf, und solche, die nach Wolf gelebt haben; und sich selbst preisen sie glücklich, daß sie zu den letztern gehören. „Ich habe niemals," sagt Mendelssohn im Anhange zum Phädon, „den Plato mit den Neuern und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichen Tagen hat geboren werden lassen." Und so muß ihnen das Menschengeschlecht und die Weltgeschichte, deren Bildungsgesetze sie nicht verstehen, wie ein Chaos erscheinen, worin es nur wenige einzelne Lichtpunkte giebt, die einen heller, die andern dunkler, welche leuchten und wieder verschwinden, während die Menschheit im Ganzen dieselbe bleibt. Wie Leibniz von der Summe der bewegenden Kräfte in der Natur geurtheilt hatte, daß sie constant sei, daß sie weder wachse noch abnehme; so urtheilt die Verstandesaufklärung von der Summe der Moralität in der sittlichen Welt. Sie begreift die Entwicklung in der Welt nicht; darum muß sie den Fortschritt in der Menschheit verneinen. „Der Fortgang," sagt Mendelssohn in seinem Jerusalem, „ist nur für den einzelnen Menschen. Aber daß auch das Ganze, die Menschheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so nothwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt."

Wie die Mystiker Alles in Gott sehen, so sieht dieses Zeitalter Alles in Wolf, die Philosophen sowohl der alten als der neuen Welt. Aristoteles erscheint ihm gleich Wolf, ebenso Leibniz, ebenso Spinoza. Den Spinoza hat Jacobi glücklicherweise

an Mendelssohn gerächt, aber die Auffassung der leibnizischen Philosophie, wie sie das wolfische Zeitalter verbreitete, ist leider bis auf den heutigen Tag die landläufige geblieben. Noch heute versteht man die Monadenlehre gemeiniglich so, wie sie dem wolfischen Verstande erschien; man nimmt noch heute die leibnizische Lehre von der Harmonie in jenem äußeren Verstande, der sich im Geiste der wolfischen Philosophie befestigt hatte: nicht als die Selbstentwicklung des Individuums, nicht als das vollkommene Stufenreich der Kräfte, sondern als die Verfassung einer äußeren, mechanischen Zweckmäßigkeit, als das äußere, mechanische Bindemittel zwischen Seele und Körper. Und daß dieser Begriff der Harmonie, daß dieser Begriff der Entwicklung in der Welt der wolfischen Philosophie vollkommen fehlt und (wir haben gezeigt, warum) fehlen muß: gerade dieß macht sie blind gegen jede fremde Vorstellungsart, gerade dieß beschränkt ihren Verstand auf jene unfruchtbare und enge Denkweise, die Alles nach ihrem Maße mißt, Alles nach ihren fertigen Begriffen beurtheilt und den Satz des formalen Widerspruchs, von dem sie selbst allein abhängen will, auf die Mannigfaltigkeit und Fülle des geschichtlichen Lebens anwendet. Weil einem Subjecte von zwei verschiedenen Prädicaten nur eines beigelegt werden, weil es nicht zugleich A und Nicht A sein kann, darum, so urtheilt diese Logik, könne die menschliche Religion nicht zugleich Monotheismus und Polytheismus, nicht zugleich Deismus und Christenthum sein; darum, so lautet der Schluß, müssen die heidnische und christliche Religion, wie sie geschichtlich gegeben sind, nothwendig falsch sein. Und es ist dieser Weisheit unbegreiflich, wie jemals die Menschen so unverständig und abergläubisch sein konnten, solche Religionen zu haben, solche

Gottesbegriffe zu glauben. Wie eng erscheint dieser Verstand im Vergleiche mit Leibniz' großer Art zu denken, „der bei seiner Untersuchung nie Rücksicht nahm auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, die Gefälligkeit hatte, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen." Das Princip der leibnizischen Philosophie ist ja die Eigenthümlichkeit, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, das unendliche Stufenreich der in der Welt wirksamen Kräfte. Der Sinn für fremde Eigenthümlichkeit liegt der Monadenlehre in der Seele ihres Urhebers zu Grunde; ohne diesen Sinn wäre sie niemals entstanden. Und eben dieser Sinn für das Eigenthümliche und Individuelle jeder Erscheinung fehlt der wolfischen Philosophie vollkommen, wie der Verstandesaufklärung überhaupt. Ihr Organ ist jener beschränkt logische Verstand, der sich für das Maß der Dinge hält, der Alles sich gleich macht und gewonnen zu haben glaubt, wenn er in seinem Denken vorurtheilsfrei und folgerichtig verfährt. Man kann nach der gewöhnlichen Art vorurtheilsfrei und consequent und dabei doch sehr beschränkt sein. Das Organ der leibnizischen Philosophie ist der erweiterte, congeniale Verstand, der die Fähigkeit hat und haben will, sich den Dingen gleich zu machen, deren eigenartige Natur er durchdringt. Dieser Verstand bildet den geheimen und höchsten Sinn der Monadologie; er erlischt mit dem Begriff der Monade in dem wolfischen Zeitalter und wird erst wieder mächtig, nachdem die Verstandesaufklärung ihr Licht ausgestrahlt hat. Was der beschränkt logische Verstand dunkel lassen mußte, erleuchtet der congeniale

und erhebt so die deutsche Aufklärung auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung und Welterkenntniß. Die Verstandesaufklärung der ersten Art wußte alle Objecte nur so weit zu schätzen, als sie ihren logischen und moralischen Begriffen durchsichtig waren; sie ließ nur so viel davon gelten, als sie in einer richtigen Schlußfigur darstellen und beweisen konnte; und so wohlthätig ohne Zweifel diese Aufklärung wirkt, wo es sich um die menschliche Thorheit, um die Irrthümer des Verstandes, um die Gebilde des Wahns handelt, so beschränkt und verkehrt muß sie urtheilen, wo nicht der logische und moralische Verstand, sondern die geheimnißvollen Kräfte der Natur und Menschheit wirken; so ohnmächtig und ungerecht wird diese Aufklärung gegenüber allen Erscheinungen, in denen sich eine eigenthümliche Nothwendigkeit offenbart, wie in den Werken der Natur und des Genies, in den Bildungen der Religion und der Kunst. Diese Schöpfungen sind nicht durch Logik und Moral gemacht worden, sie können auch nicht auf diesem Wege verstanden werden. Um sie zu verstehen, muß man sie nachdenken, nachempfinden, gleichsam nachdichten können. Man muß in ihre ursprüngliche Eigenthümlichkeit, in ihre eigene geheime Gemüthsverfassung eindringen, um ihre Art und ihren Verstand zu begreifen. Für diese congeniale Auffassung der Dinge fehlte der Verstandesaufklärung alle Anlage. Hatte sie in Reimarus ihren ganzen Scharfsinn, ihre schneidende Logik, ihren sittlichen Ernst, als in einem classischen Beispiele, bewiesen, so zeigte sie in Nicolai nicht weniger charakteristisch die stumpfe Seite ihrer Logik, den Mangel an aller Congenialität, den platten Verstand, der unvermögend war, fremde Natur und Bildung in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen. Die Verstandesaufklärung findet die ihr undurchdringliche Schranke,

wo der Genius anfängt. Was instinctiv oder genial wirkt, wie die Natur, die Religion, die Kunst, die Geschichte in ihren elementaren Bildungen, das ist dem Verstande dieser Aufklärung verschlossen. Ihre Streitkräfte siegen in dem Kampf mit dem Autoritätsglauben; aber sie stumpfen sich ab im Kampf mit dem Genie: eine Ohnmacht, die Niemand an sich selbst deutlicher gezeigt hat als Nicolai.

Fünftes Capitel.

Zweite Stufe: die Aufklärung im Einklange mit der Entwicklung.

Lessing.

I.

Die congeniale Betrachtungsweise.

1. Aufgabe und Standpunkt.

Die Verstandesaufklärung ist auf einen Punkt gekommen, wo sich ihr Unvermögen in der Erklärung und dem Verständniß geschichtlicher Dinge deutlich zur Schau stellt; sie hat den Begriff der Entwicklung der Welt, diesen Grundgedanken und diese Leuchte der leibnizischen Philosophie, aus den Augen verloren, ja denselben in Mendelssohn geradezu verneint. Die Folge ist, daß sich ihr die Geschichte und mit dieser die Eigenthümlichkeit menschlicher Bildungsweise verdunkelt und damit ihr eigener Erleuchtungskreis auf ein dürftiges Gebiet zusammenschrumpft. Je weiter sie in dieser Richtung fortschreitet, um so mehr verengt sich ihr geistiger Horizont; um so beschränkter wird sie selbst. Sie ist in der That so wenig wirkliche Aufklärung, daß sie selbst der Aufklärung bedarf. Ihre nächste Aufgabe ist, daß diese Schranke durchbrochen und das aufklärende Denken erweitert wird.

Es giebt nur einen Weg, auf dem die Aufklärung sich er-

weitern und wirklich fortschreiten kann: daß sie mit dem vorurtheilsfreien, folgerichtigen, klaren Denken den Sinn für die Eigenthümlichkeit der Dinge, also auch für die fremde Eigenthümlichkeit vereinigt, daß sie den logischen Verstand in den congenialen verwandelt, der sich die fremde Vorstellungsweise erst aneignet, bevor er sie erklärt und beurtheilt. Dieser Verstand begreift, daß jede Erscheinung ihre eigenthümliche Natur, Kraft und Aeußerung hat, daß sie mit ihrem, nicht mit fremdem Maße gemessen, in ihrem eigenen Geiste beurtheilt und dargestellt sein will: so jedes Zeitalter, jede Religion, jedes Kunstwerk. Er nimmt die Dinge wieder, wie sie Leibniz genommen hatte: als Monaden, Mikrokosmen, Stufen einer großen Entwicklungsreihe, Glieder eines harmonischen Ganzen. Und so kommt hier in der Betrachtungsweise des congenialen Verstandes unwillkürlich der esoterische Geist der leibnizischen Philosophie zu seiner Entwicklung und Ausbildung, wie der exoterische auf der ersten Stufe der Verstandesaufklärung geherrscht hatte. Natürlich ist es jetzt nicht mehr der metaphysische Begriff der Monade und Entwicklung, die bloß wiederholt werden, sondern es ist deren Anwendung auf die lebendigen Thatsachen und näher auf die geschichtlichen, wodurch sich der Geist der Aufklärung erweitert und von der Befangenheit seines frühern Standpunktes befreit. Es heißt nicht mehr, die Dinge sollen als Monaden, sollen als Stufen in der Entwicklung des Ganzen betrachtet werden, sondern sie werden wirklich so betrachtet. Kunst, Religion, Staat, die Geschichte überhaupt werden jetzt unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung angesehen und beurtheilt: jede Erscheinung wird an ihren richtigen Ort gestellt, den sie in der natürlichen und geschichtlichen Weltordnung einnimmt, und was früher, losgerissen von seinem Zusammenhang und heimathlichen Boden, ungereimt

und naturwidrig erschienen war, erscheint jetzt vollkommen naturgemäß und begründet. Jetzt lösen sich die Widersprüche, welche die Verstandesaufklärung auf die geschichtlichen Bildungen der Vergangenheit, auf heidnische und christliche Religionsbegriffe gehäuft hatte; was sich ungereimt und widerspruchsvoll zeigte im Vergleich mit dem Zeitalter der Aufklärung, erscheint mit sich selbst in vollkommener Uebereinstimmung, wenn man es mit seinem eigenen Zeitalter vergleicht. Die Verstandesaufklärung begriff die Geschichte nicht, weil sie die Entwicklung nicht begriff, und sie konnte die Entwicklung nicht fassen, weil ihr mit dem Begriff der Monade der Sinn für die Originalität der Dinge oder der congeniale Verstand fehlte. Wo sich dieser congeniale Verstand der Dinge bemächtigt, ergreift er überall mit der Eigenthümlichkeit und Originalität seines Objects zugleich dessen Entwicklung und Geschichte.

2. Winckelmann und die Alten.

Das erste Object, welches eine solche congeniale Auffassung herausforderte, weil es dem Geiste der deutschen Aufklärung am nächsten lag und doch von ihrem schulgerechten Verstande nicht ergriffen werden konnte, war das classische Alterthum. Dem Standpunkte der cartesianisch-spinozistischen Philosophie blieb das Alterthum fremd, weil ihm der Begriff für Kunst, Schönheit und Form abging. Leibniz hatte den Formbegriff im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, er zuerst empfand wieder die Verwandtschaft mit den Griechen, vor Allem mit Plato und Aristoteles; aber die Verstandesaufklärung, welche ihm folgte, vermochte nicht, die griechischen Formen griechisch zu denken und zu empfinden, sondern nahm und entstellte sie nach dem Rococogeschmack ihres Zeitalters.

Der Erste, welcher für das griechische Alterthum den congenialen Verstand hatte und forderte, war **Winckelmann**, ein den Griechen verwandter Geist, welchem die ästhetische Empfindungsweise der Alten angeboren war, und der deßhalb keine andere Vermittlung bedurfte, als die Anschauung der antiken Schönheit, um das Wesen der classischen Kunst zu entdecken. Denn der congeniale Verstand darf von der Philosophie und der Schule ebenso unabhängig sein, als das Genie selbst. Seine erste Schrift über die „Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" bezeichnet den Aufgang der neuen Epoche. „Der einzige Weg für uns," sagt Winckelmann im Anfange seiner Schrift, „groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was Jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundere, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, besonders der Griechen. **Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein**, um den Laokoon ebenso unnachahmlich als den Homer zu finden. In solcher genauen Bekanntschaft wird man, wie Nikomachos von der Helena des Zeuxis, urtheilen: Nimm meine Augen, sagt er zu einem Unwissenden, der das Bild tadeln wollte, so wird sie dir eine Göttin scheinen*)." Winckelmann verlangte die lebendige Gegenwart und die vertraute Nähe der antiken Kunstwerke, um in ihrer unmittelbaren Anschauung zu leben. Seine Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Rom wurde für die Aesthetik, als Kunstwissenschaft, ebenso wichtig und ebenso bezeichnend, als später die Weltreisen eines Cook, Forster, Humboldt für die Naturwissenschaften. Bezeichnend deßhalb: weil der congeniale Sinn

*) Johann Winckelmann's Werke. Bd. II. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f. §. 6.

für Natur und Kunst diese lebendige Anschauung und unmittelbare Nähe seiner Objecte bedarf. Nachdem Winckelmann die griechische Kunst mit griechischem Auge erkannt hatte, vermochte er die geschichtlichen Phasen ihrer Entwicklung zu unterscheiden und eine wirkliche Kunstgeschichte des Alterthums zu geben. Hier entdecken wir die bedeutsame Grenzscheide in dem Entwicklungsgange der neuern Aufklärung. Mit diesem Augenblick, wo die deutsche Aufklärung den logischen Verstand durch den congenialen überbietet, erhebt sie sich auf einen Gesichtspunkt, der die englisch-französische Aufklärung weit hinter sich zurückläßt und von der letztern vielleicht noch heute nicht erreicht ist: diese steigt vom Deismus zum Materialismus herab, während jene vom Deismus zur congenialen Betrachtung der Natur und Kunst und, so befruchtet, zur genialen Kunstschöpfung emporsteigt. Dort werden die metaphysischen Begriffe immer enger, flacher und unfähiger, Leben und Wirklichkeit zu durchdringen; hier erweitern sich die Begriffe mit jedem Schritt mehr, und ihre Anschauungen werden immer lebendiger und tiefer.

II.

Die Höhe der Aufklärung: Lessing.

1. Lessing's Denkweise, Schreibart, Kritik.

Hatte Winckelmann in seiner Schrift über die Nachahmung der Alten den antiken Genius wieder entdeckt, aber die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Künste zu wenig auseinandergehalten, vielmehr die Grenzen der bildenden Kunst und Poesie vermischt, so mußten diese Grenzen entdeckt und mit nicht weniger congenialem Verstande jede dieser Kunstgattungen in ihrer eigenthümlichen und, so zu sagen, angebornen Naturschranke dargestellt

werden. Lessing kam und erklärte in seinem „Laokoon" aus dem Vorbilde der Alten und der Natur der Künste selbst „die Grenzen zwischen Malerei und Poesie". In ihm erscheint der vollkommen ausgerüstete Charakter dieser höhern Stufe unserer Aufklärung. Er vereinigt die völlig vorurtheilsfreie, folgerichtige, klare Denkart mit der erweiterten, den logischen Verstand mit dem congenialen; und aus dieser Vereinigung allein, die nur ihm völlig gelang, erklärt sich seine einzige Schreibart, die so klar, so deutlich und zugleich so durchdringend sein konnte. Nur er wußte mit logischem Verstande sein Object zu zergliedern und es mit congenialem in seiner eigenthümlichen Lebendigkeit wieder entstehen zu lassen. Er hatte die Theile in seiner Hand und zugleich das geistige Band, das sie zusammenhielt. Er fühlte, wo das Object seinen Schwerpunkt hatte, und, was nur wenigen gegeben ist, er vermochte zugleich dieses Gefühl ohne alle Rhetorik, ohne alle Orakelsprüche logisch zu beweisen, durch Begriffe einleuchtend und durch bildliche Darstellung greifbar zu machen. Seine Schreibart wollte nichts sein als treffend. Daß sie es wirklich im höchsten Grade war, bewirkte der congeniale Verstand, welcher den logischen regierte und ihm deutlich das Ziel zeigte, das er ins Auge fassen und treffen sollte. Dabei hatte sein Styl den höchsten Grad natürlicher Dialektik. Natürlich nenne ich Lessing's Dialektik deßhalb, weil sie sich nach keinen Schulregeln, sondern mit zwangloser Freiheit und Lebendigkeit bewegte, weil sie wie in einem lebhaften Zwiegespräch mit sich selbst redete und durchweg den Charakter des Dialogs trug, aus dem, als ihrem natürlichen Elemente, die Kunst der Dialektik hervorgeht. Diesen unnachahmlichen Styl nannte Lessing's berüchtigter Gegner nicht übel dessen „Theaterlogik", und Lessing wollte sich gern diesen Ausdruck gefallen lassen, denn er fühlte selbst mit großer Genug-

thuung, daß seine Schreibart dramatisch und im Drama sein größtes Talent der Dialog war.

Lessing's congenialer Verstand regelte stets seine Kritik: darum war diese Kritik stets eine positive, was die der Verstandesaufklärung nicht war und sein konnte. Denn der logische Scharfsinn findet wohl die Mängel seines Objects und demonstrirt, was es nicht ist; der congeniale dagegen zeigt, was die bestimmte Erscheinung ihrem eigenen Geiste nach sein will; er folgt nicht einer vorgefaßten Definition, sondern der innern ursprünglichen Richtung der Sache und macht uns daher deutlich, was sie in positivem Sinne ist. Und dieser congeniale Verstand, diese congeniale Kritik, von der Lessing das richtige Selbstgefühl hatte, machte in seiner Natur jenen Factor, der, wie er selbst sagte, dem Genie nahe kam.

Auf der einen Seite bestärkte und beförderte Lessing den Aufklärungsverstand in seinem Kampfe mit der Autorität und dem Buchstabenglauben, in seinem Bunde mit der einfachen Natur und der natürlichen Erkenntniß: dieß machte ihn zum Freunde von Mendelssohn und Nicolai, zum Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente, zum Vertheidiger von Reimarus und zum leibhaftigen Anti-Goeze. Auf der andern Seite befreite er die Verstandesaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke, von ihrem Unvermögen in der Würdigung der geschichtlichen Dinge, der fremden Bildungszustände in Religion und Kunst: dieß machte ihn zum Nachfolger Winckelmann's und ließ ihn mit dem Genius der Alten, wie mit Shakespeare vertraut werden, dieß schärfte seine dramaturgischen Waffen gegen Voltaire; dieser congeniale Verstand zeigte ihm Spinoza und Leibniz, jeden in seiner wahren Gestalt (während Mendelssohn sie vermischt und ihre Unterschiede verwirrt hatte); dieß befähigte ihn, den Geist

eines scholastischen Denkers, wie des Berengar von Tours, eben so lebendig zu fassen und wieder zu erwecken, als er im wolfenbüttler Fragmentisten die schärfste Ausprägung des reinen Deismus zu vertheidigen wußte. Deßhalb wurde Lessing das Vorbild Herder's; er blieb in dem Xenienkampf unserer classischen Poesie gegen die Aufklärer selbst in den Augen unseres Schiller und Göthe der unverwundbare Achill*); und als ein späteres poetisches Geschlecht, welches die Schlegel anführten, die congeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben sie Lessing auf ihre Schilde. Will man anschaulich wissen, was der logische Verstand vermag, wenn ihm der congeniale gleichkommt, und wie sich der congeniale Verstand äußert, wenn ihm der logische nicht gleichkommt, so vergleiche man einen Lessing mit einem Herder!

2. Religion und Bibel.

Anti-Goeze.

Reimarus und Winckelmann sind für Lessing die beiden hervorspringenden Ausgangspunkte. Mit Winkelmann's Nachahmung der Alten hängt unmittelbar der Laokoon, mit der Herausgabe der wolfenbüttler Fragmente unmittelbar der Anti-Goeze zusammen, ohne Zweifel die bedeutendste Streitschrift, welche der Kampf zwischen Philosophie und Theologie aufzuweisen hat. Niemals ist ein größeres Thema treffender und erfolgreicher vertheidigt worden, als in den Briefen des Bibliothekars von Wolfenbüttel gegen den Hauptpastor von Hamburg. Und was dieser Streitschrift vor allen andern die Unvergänglichkeit sichert, das ist neben der Bedeutung ihres Thema's, neben ihrem

*) Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Lessing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!

dramatischen Styl, dem alle Mittel siegreicher Beweisführung mit natürlicher Leichtigkeit zu Gebote stehen, der große sittliche Adel, die leidenschaftliche und rücksichtslose Liebe zur Wahrheit, die in jedem Zuge mit diesem einzigen Talente zugleich diesen einzigen Charakter bekundet. In Lessing's Anti-Goeze hat die Aufklärung alle ihre überlegenen Streitkräfte ins Treffen geführt, sie hat keine scharfe Waffe zu Hause gelassen, sie hat keine stumpfe mitgenommen, und der moralische Sieg hätte vollkommen sein müssen, selbst wenn der Gegner, den sie bekämpfte, weniger unwürdig, weniger beschränkt gewesen wäre*). Um sogleich den Mittelpunkt der Streitfrage zwischen Lessing und Goeze ans Licht zu stellen, so bildet deren Hauptthema das Verhältniß der christlichen Religion zur Bibel oder, um die Sache noch allgemeiner zu fassen, der Religion überhaupt zum Religionsbuch.

Im Unterschiede von den entgegengesetzten Parteien der Deisten und Orthodoxen ergreift Lessing in dieser Untersuchung einen Gesichtspunkt, der beiden widerstreitet und das fragliche Verhältniß so löst, daß die Religion selbst dem Parteikampf entnommen und auf ein Gebiet versetzt wird, welches nicht mehr zwischen dem Streite der Lehrmeinungen hin und her schwankt.

In einem Punkte nämlich sind Reimarus und Goeze einverstanden: daß die christliche Religion von der Glaubwürdigkeit der Bibel abhänge. Wie sie von der Bibel urtheilen, so urtheilen sie von der christlichen Religion. Weil die Bibel wahr ist, sagt Goeze, darum ist das Christenthum wahr; jeder Angriff gegen die Autorität der Schrift ist ein Angriff gegen die christliche Religion selbst. Weil die Bibel aus so vielen Gründen nicht

*) Ueber Lessing's Philosophie und sein Verhältniß zu Leibniz vgl. besonders Lessing's Leben von Danzel. Theil II. von Guhrauer. Ueber den Streit mit Goeze vgl. „G. Ephr. Lessing als Theologe, von Schwarz."



glaubwürdig ist, sagt Reimarus, darum ist das Christenthum bedenklich. So identificiren beide christliche Religion und Bibelglauben: hier liegt die Thesis, welche den Ausgangspunkt ihres Streites bildet und die Lessing im Principe angreift.

Er will Bibel und Religion unterschieden wissen. Die Religion gleicht einem ehrwürdigen Gebäude, welches die Menschen seit Jahrhunderten bewohnen und im Laufe der Zeiten nach dem Maß ihrer Bedürfnisse und ihrer Geschicklichkeit ausgebaut haben, während die biblischen Urkunden gleichsam die ersten Grundrisse jenes Gebäudes sind, die von den ältesten Baumeistern herrühren sollen. Müssen denn die friedlichen Bewohner, die thätigen Fortbildner jenes großen Palastes nothwendig auch genaue Kenner dieser Grundrisse sein? Oder heißt es etwa, das Gebäude anzünden, wenn Jemand nur die Grundrisse etwas näher beleuchten will? Muß mit den Grundrissen auch das Haus verbrennen? Oder wenn es wirklich irgendwo brennte, würde man, statt das Feuer im Palaste zu löschen, erst in den Grundrissen die Stelle aufsuchen, wo es brennt? So handeln die orthodoxen Theologen, wie sie sich nennen, die jeden Einwand gegen die Bibel auch für einen Einwand gegen die Religion halten. Sie würden darüber den Palast selbst verbrennen lassen, wenn er wirklich brennte, aber sie halten gleich jede leuchtende Erscheinung für eine Feuersbrunst*).

3. Die Religion als Grund der Bibel.

Offenbar muß die Religion dem Religionsbuch vorangehen; offenbar hat die christliche Religion bestanden, ehe christliche Religionsbücher geschrieben waren und gelesen wurden. Die Religion

*) Eine Parabel. Lessing's sämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd.

war eher, als die Bibel; das Christenthum eher, als die Schriften der Evangelisten und Apostel, und es bestand schon lange Zeit vor dem biblischen Kanon. Wenn aber die Religion einmal ohne schriftliche Urkunden bestanden hat, so ist die Möglichkeit bewiesen, daß sie überhaupt ohne Urkunde, daß die christliche Religion ohne Bibel bestehen kann. Wenn sie es nicht könnte, so müßte sich das Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo die Bibel geschrieben wurde; so müßten wir unser Christenthum erst von dem Augenblicke datiren, wo von uns die Bibel gelesen wurde. Dagegen zeugt die Vernunft, die menschliche Erfahrung, die Geschichte der christlichen Kirche. Das historische Christenthum gründet sich nicht allein auf die Bibel, sondern auch auf die Tradition, wie der Katholicismus; und auf der andern Seite berufen sich Lehren, die entschieden nicht christlich, sondern häretisch sind, wie der Socinianismus, auf die Bibel, um ihre heterodoxen Begriffe zu rechtfertigen. Weit entfernt also, daß die Bibel den Grund der Religion bildet, muß vielmehr das entgegengesetzte Axiom gelten und die Religion als der Grund der Bibel angesehen werden. So lautet der Satz, welchen Lessing gegen Goeze in allen Punkten vertheidigt*).

4. Das Wunder als Grund der Religion.

Die „regula fidei“.

Die Wahrheit der christlichen Religion gründet sich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel. Mag der Fragmentist immerhin diese umstoßen, so bleibt jene dennoch unverrückt und unverkümmert bestehen. Was ist nun der wahre Grund der christlichen

*) Axiomata. Wider den Pastor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Vgl. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze..

Religion, wenn es die Bibel nicht ist? Man verweist uns auf die übernatürliche Thatsache ihrer Entstehung. Die christlichen Wunder, sagt man, seien der „Beweis des Geistes und der Kraft". Wenn in der That die Wunder dieser Beweis wären, wenn durch sie allein die christliche Religion wahrhaft bezeugt werden könnte, so dürften sie nicht aufhören zu geschehen, denn der einzige Beweis des Wunders ist das geschehende Wunder. Aber für uns giebt es keine lebendigen Wunder mehr, sondern nur Nachrichten von Wundern, die einst geschehen sein sollen. Offenbar sind diese Nachrichten selbst keine Wunder, und den günstigsten Fall gesetzt, daß die Nachricht wahr, das Wunder wirklich geschehen ist, so sind sie nur historische Wahrheiten, so berichten uns jene glaubwürdigen Erzählungen nur gewisse Thatsachen, die einmal geschehen sind und deshalb nur eine bedingte, aber keine ewige Nothwendigkeit haben. Zufällige Geschichtswahrheiten, sagt Lessing, können niemals der Beweis ewiger Vernunftwahrheiten werden. Darum kann sich auf den Glauben an historische Wahrheiten niemals die Religion gründen*).

Also der Grund der Religion ist keine schriftliche Urkunde und keine historische Wahrheit: weder ein Wunder noch sonst irgend welche einmal geschehene Thatsache. Worin besteht nun die Religion? In ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Facta bewiesen werden können. Worin besteht die christliche Religion? In den ewigen Wahrheiten, die seit den Anfängen des Christenthums geglaubt und deren Inbegriff frühzeitig als die „regula fidei" bezeichnet wurde. Diese regula fidei ist älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Testament.

*) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

Die Schriften der Apostel sind so wenig die Quelle dieser ursprünglichen Glaubensrichtschnur, daß sie in den ersten Jahrhunderten nicht einmal für deren authentischen Commentar galten: sie sind nicht ihre Quelle, sondern nur ihre ältesten Belege*).

5. Christliche Religion und Religion Christi.

Evangelienkritik.

Indessen muß die christliche Religion wohl unterschieden werden von der Religion Christi. Dort ist Christus Object, hier Subject der Religion. Die christliche Religion glaubt an Christus; die Religion Christi ist sein eigener Glaube. Jene glaubt an Christus als den Sohn Gottes, der durch seinen Tod das Menschengeschlecht erlöst habe; Christus selbst glaubte an das ewige Leben und die göttliche Bestimmung des Menschen. Lessing ist, wie Leibniz, überzeugt, daß Christus die reine, praktische Vernunftreligion zuerst gelehrt und gelebt habe, daß er der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei**). Der Christusglaube in seinem subjectiven und objectiven Verstande (als Religion Christi und als christliche Religion) geht der Bibel voraus und liegt den Schriften der Evangelisten und Apostel zu Grunde: in diesen letzteren zeigt sich deutlich genug schon der Unterschied zwischen einer niedern und höhern Auffassung von Christus, zwischen dem historischen und dem religiösen Glauben. In den drei ersten Evangelien, die nach Lessing's Hypothese aus einem gemeinsamen hebräischen Urevangelium geschöpft haben, über-

*) Lessing's nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. Bd. X. S. 239 flgd.

**) Die Religion Christi. Aus Lessing's Theol. Nachlaffe. Bd. XI. S. 603. Vgl. Erziehung des Menschengeschlechts. §. 58.

wiegt jene äußerliche und historische Auffassung, deren Gegenstand der menschliche Christus ist; in dem Johannisevangelium dagegen überwiegt der höhere, geistige Verstand, der in Christus die menschgewordene Gottheit anschaut. Die ersten, früheren Evangelien stehen unter dem Einfluß der Geschichtswahrheit, das spätere johanneische unter dem Einfluß der ewigen Wahrheit der Christusreligion. Wäre die erste Auffassung die alleinige geblieben, so war das Christenthum in Gefahr, als jüdische Secte zu verkümmern, denn hier entdeckte sich noch nicht der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Principe der jüdischen und dem der christlichen Religion. Sollte die letztere unter den Heiden eine besondere, unabhängige Religion bleiben, so mußte Johannes sein Evangelium schreiben, wodurch das unabhängige Christenthum für ewig gegründet wurde*).

6. Das Wesen der Religion. Grundwahrheiten des Christenthums.

Dieser Punkt ist für Lessing's religionsphilosophische Untersuchungen von großer Bedeutung. Er sucht die Elemente der Religion und findet sie nicht in irgend einer geschichtlichen Thatsache, in irgend einer geschriebenen Urkunde, sondern lediglich in ewigen, innern Wahrheiten, die geglaubt und praktisch ausgeübt werden. So geht seine Untersuchung auf den Ursprung der Religion und näher auf den ursprünglichen Geist der christlichen. Die Ursprünglichkeit des Christenthums hat Lessing auf das Klarste erleuchtet, indem er dessen Unabhängigkeit nach beiden Seiten hervorhebt: sowohl von den biblischen Urkunden,

*) Neue Hypothese über die Evangelisten, als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Theol. Nachlaß. Bd. XI. S. 495 flgd. §. 62.

die aus der christlichen Religion hervorgehen, als von dem Judenthum, woraus der geschichtliche Gang der Dinge das Christenthum selbst hat hervorgehen lassen. In der ersten Rücksicht ist Lessing der entschiedenste Gegner der Orthodoxie, welche die Religion auf die Bibel allein gründen und den Geist des Christenthums unter das Joch des Buchstabens gefangen nehmen möchte; in der andern unterscheidet er sich sehr charakteristisch von der herkömmlichen Aufklärung, die in der christlichen Religion nur eine Fortbildung der jüdischen sehen wollte. Lessing erkennt, daß mit dem Christenthum ein ganz neuer Geist in die Weltgeschichte eintritt, der sich von allen frühern Religionsbegriffen, den jüdischen so gut als heidnischen, dem Principe nach unterscheidet. Wenn überhaupt jede Religion eine bestimmte Vorstellung ausbildet von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, so ist das Christenthum deßhalb eine wesentlich andere Religion, als das Judenthum, weil es andere Begriffe vom Menschen und andere Begriffe von Gott hat.

Gerade den letzten Punkt hatte die Aufklärung vor Lessing zu wenig begriffen. Was den Menschen betrifft, so glaubt die christliche Religion an das ewige Leben, gegründet auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Was Gott betrifft, so glaubt sie an die Gottmenschheit: eine Vorstellung, welche im Geiste des Judenthums als Atheismus erschien; deßhalb werden erst in dem Johannisevangelium die christlichen Religionsurkunden wahrhaft christlich, weil sie hier diese Vorstellung in ihrer ewigen Wahrheit erreichen, während die frühern judaisirenden Evangelisten dahinter zurückbleiben. Der jüdische Gottesbegriff ist reiner Monotheismus; der christliche, dogmatisch entwickelte Gottesbegriff besteht in der Trinität. Der Glaube an die Gottmenschheit, worauf sich die Lehre der Trinität gründet, gehört zum geschichtlichen Charakter des Christenthums und ist mit die-

sem so unveräußerlich verbunden, daß nur eine so geschichtslose Betrachtungsweise, wie die der wolfischen Aufklärung, davon absehen konnte. Lessing ist der erste, welcher die christliche Religion in ihrer Originalität, in ihrer vollen, geschichtlichen Eigenthümlichkeit begreifen will; darin allein besteht jenes große Problem, welches seine tiefsinnigsten Untersuchungen hervorruft.

7. Das Christenthum der Vernunft.

Die Trinität.

Die Religion Christi gilt ihm als die reine, praktisch bekräftigte Vernunftreligion. Und die christliche Religion sollte in Lessing's Verstande der Vernunft widersprechen? Ist überhaupt zwischen Religion und Vernunft ein unauflöslicher Gegensatz möglich? Und wenn er unmöglich ist, so müssen die positiven Religionen überhaupt mit der Vernunftreligion harmoniren, so muß auch in der Geschichte der Religionen die Vernunft sich entdecken und nachweisen lassen. Die Frage heißt: wie kann aus der natürlichen Religion eine positive, aus dem vernünftigen Christenthum ein geoffenbartes werden, oder wie verhält sich die Vernunftreligion zu der geschichtlich gegebenen Religion? Vor Lessing hatte die deutsche Aufklärung alle möglichen Fassungen dieses Verhältnisses erschöpft, unter der Voraussetzung, daß in den positiven oder geoffenbarten Religionen ein Unbegreifliches enthalten sei, welches die menschliche Vernunft niemals zu durchdringen vermöge. Angenommen einmal, daß der geoffenbarten Religion solche übernatürliche und irrationale Vorstellungen in der That inwohnen, so konnte sich die aufklärende Vernunft in dreifacher Weise dazu verhalten: entweder positiv, indem sie jenes Unbegreifliche als ein Uebervernünftiges anerkannte; oder indifferent, indem sie gleichgültig davon absah;

oder endlich negativ, indem sie es als vernunftwidrig verneinte. Den ersten Standpunkt behauptete Leibniz; den letzten Reimarus; den eklektischen Mittelweg gingen die gewöhnlichen Wolfianer auf der breiten Heerstraße der Aufklärung. Jeder dieser Standpunkte hatte seinen eigenthümlichen Mangel und konnte die eigentliche Aufgabe nicht lösen. Leibniz erreichte statt der gesuchten Harmonie zwischen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden. Und die Andern, welche die Vernunft allein im Auge behielten, konnten der Geschichte niemals gerecht werden: entweder nahmen sie der positiven Religion alle geschichtliche Eigenthümlichkeit oder alle religiöse Bedeutung. Lessing räumte die Voraussetzung aus dem Wege, von der jene Standpunkte abhingen, und welche die entscheidende Lösung hinderte. Ist es denn ganz ausgemacht, daß die Offenbarung unbegreiflich und der Vernunft unzugänglich ist, sei es daß sie dieselbe übersteige oder ihr widerspreche? Oder läßt sich vielleicht der Offenbarungsbegriff selbst in einen Vernunftbegriff verwandeln? Diesen Versuch macht Lessing, und damit verändert sich der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Er will den Beweis führen, daß die positiven (geschichtlichen) Religionen und näher das positive Christenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, sondern vernunftgemäß sei. Zur positiven Religion und zur Geschichte überhaupt verhält sich Lessing nicht weniger anerkennend, als Leibniz; die Sache der Vernunft ergreift er ebenso entschieden, als Reimarus: beide Gesichtspunkte weiß er so zu vereinigen, daß er die Geschichte der Religionen als den Entwicklungsgang der menschlichen Vernunft betrachtet. Nur so kann die Vernunft die geschichtliche Religion wirklich durchdringen; nur so können beide wirklich mit einander übereinstim-

men, während sie von Leibniz friedlich neben einander und von Reimarus feindlich gegen einander gesetzt wurden. Lessing löst seine Aufgabe zuerst an dem Beispiele der christlichen Religion, welches ihm das nächste war, und richtet dann seinen Gesichtspunkt auf alle geschichtlichen Religionen. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklange mit der Vernunft, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung, von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christenthum erscheint vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind das Dogma der Trinität und die Vorstellung vom ewigen Leben. Die lessing'sche Frage heißt: sind diese Begriffe vernunftgemäß?

Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortdauert, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatze aus den Principien der leibnizischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem größern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind*).

Die Trinität erklärt, daß Gott nicht der abstract Eine ist, sondern von Ewigkeit her ein Wesen zeugt, welches ihm gleich-

*) Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Leff. lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. Die Schlußsätze, welche eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Uebereinstimmung mit Leibniz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

kommt und mit ihm selbst Eines ausmacht. Diese Nothwendigkeit beweist Lessing aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die leibnizische Philosophie festgestellt hat. Gott ist das vollkommenste Wesen und als solches zugleich die vollkommenste Vorstellung. Wäre er diese, wenn er nicht sich selbst vorstellte? Würde er sich selbst vorstellen, wenn in der Vorstellung, die er von sich hat, etwas fehlte von dem Wesen, welches er ist? Dann würde er nicht sich selbst, sondern nur einen Schatten von sich vorstellen, dann wäre seine Vorstellung, also auch sein Wesen, nicht das vollkommenste, also er selbst nicht Gott. Wenn er es ist, so muß seine Vorstellung eben so vollkommen, als er selbst sein, so muß Gott, indem er sich vorstellt, „sich verdoppeln", ohne sich zu entzweien. Und darauf beruht die göttliche Dreieinigkeit. Gott denkt sich selbst, d. h. er denkt das vollkommenste Wesen und damit zugleich die Reihe der unvollkommenen Wesen. Oder, wie sich Lessing ausdrückt, Gott denkt seine Vollkommenheit absolut und getheilt: er denkt sie absolut in einem Wesen, welches eben so vollkommen als er selbst ist; er denkt sie getheilt in einem Stufenreiche werdender Vollkommenheit. Jeder göttliche Gedanke ist eine Schöpfung. Also schafft Gott ein ihm gleiches Wesen, d. h. er zeugt den Sohn, und ein Stufenreich werdender Vollkommenheit, d. h. er schafft eine Welt. Er schafft diese Welt auf die vollkommenste Art, d. h. er schafft die vollkommenste oder beste Welt. Diese beste Welt besteht in einer unendlichen Reihe von Wesen, die eine continuirliche Stufenordnung bilden und von Stufe zu Stufe zu immer höherer Gottähnlichkeit emporstreben. Die Vernunft kann nicht anders, als Gott in einer solchen Trinität, die Welt in einer solchen Stufenordnung denken. Diese Begriffe sind mit dem Geiste des Christenthums einverstanden, wenn sie sich auch nicht in seinem Buch-

staben finden. Darum bezeichnet sie Lessing als „das Christenthum der Vernunft"*), um anzudeuten, daß die Vernunft mit der freiesten Ueberlegung dem Geiste des Christenthums beistimmen könne. Freilich ist die lessing'sche Trinität nicht die Kirchenlehre. Was Lessing den Sohn Gottes nennt, ist nicht die Gottmenschheit im kirchlichen Sinne, nicht Christologie im Verstande der rechtgläubigen Dogmatik. Auch will Lessing diesen Unterschied weder übersehen noch in Abrede stellen; er will nur zeigen, daß die christlichen Religionsbegriffe der Vernunft nicht so fern liegen, als die bisherige Aufklärung nach ihrem Verstande meinte und die Orthodoxie in ihrem Eifer behauptet. Die tiefdenkende Vernunft führt unwillkürlich zum Christenthum; und wenn die christlichen Religionsbegriffe in ihrem wahren Geiste fortgebildet werden, so müssen sie zur Vernunft führen. Lessing zeigt in dem „Christenthum der Vernunft" nur den möglichen Vereinigungspunkt zwischen Vernunft und Christenthum als das Ziel, welches gesucht werden müsse, und dem er selbst, so viel er vermochte, sich annähern wollte. Keineswegs meinte er, diesen Punkt gefunden und für alle Zeiten festgestellt zu haben. Er wollte die Bahn zu diesem Ziele brechen, von dem, wie er wohl sah, die Richtungen seines Zeitalters zu weit abgewichen waren.

*) Das Christenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. Wenn Lessing die Trinität als Vernunftlehre darstellt, so widerspricht er zwar dem Buchstaben der leibnizischen Philosophie, aber er entspricht ihrem Geiste, indem er dazu ächt leibnizische Begriffe anwendet. Wenn Lessing von Gott sagt, daß er Alles schafft, was er denkt, so löst er jenen Widerspruch, welchen wir in Leibniz' Schöpfungsbegriffe dargethan haben (vergl. Cap. I. dieses Buchs. S. 734 flgd. Nach Lessing bezieht sich die Wahl Gottes nicht auf die Dinge, welche geschaffen, sondern auf die Ordnung, in der sie geschaffen werden sollen.

Er hätte sagen können: die menschliche Vernunft ist eine geborene Christin; das Christenthum läßt sich unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft selbst entdecken.

8. Die Religion unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung.

a) Geschichte als Entwicklung.

Die Religion Christi war nach Lessing eine reine Vernunftreligion. Die Vernunft war der Ursprung des geschichtlichen Christenthums; das Christenthum der Vernunft soll das Ziel der Geschichte sein. Aber zu diesem Ziele soll kein anderer Weg führen, als die Geschichte der christlichen Religion selbst: wie der Weg von den ersten Anfängen der menschlichen Religion bis zur christlichen die Geschichte der früheren Religionen war. Nicht durch irgend eine Formel, sondern durch die Geschichte selbst will Lessing die Vernunftreligion mit der positiven, das Christenthum der Vernunft mit dem positiven Christenthume versöhnen. Ohne Zweifel ist die Vernunft und ihre Religion die höchste Bestimmung der Menschheit, die erreicht werden muß. Aber ist es gleichgültig, wie sie erreicht wird? Ist es gleichgültig, auf welchem Wege das Menschengeschlecht jenem Ziele zugeführt wird, wenn es nur einmal dahin gelangt? Ist etwa der geradeste Weg auch der schnellste? Ist hier die gerade Linie wirklich die kürzeste? Offenbar wäre es sehr unvernünftig, wenn man die Menschen zur Vernunft gleichsam stoßen und vorzeitig treiben wollte, gleichviel, ob ihre Kräfte so fortschrittsfähig sind oder nicht. Der scheinbar nächste Weg würde in Wahrheit der allerweiteste werden, weil er das Ziel, welches er nicht schnell genug erreichen kann, eben deshalb verfehlen würde. Jede voreilige, gewaltsame Aufklärung ist gegen die Geschichte, gegen die Vernunft,

gegen die Natur des Menschen. In diesem großen und tiefsinnigen Verstande war Lessing, so sehr er die Wahrheit liebte und die Rechte der Vernunft vertheidigte, ein Gegner jeder erzwungenen Aufklärung, wie es in seinem Zeitalter die josephinische war, die ebenso ungeschichtlich handelte, als die Verstandesaufklärung ungeschichtlich dachte*). Eine solche Aufklärung ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärerei.

b. Offenbarung als Erziehung.

Die Geister wollen nicht übertrieben, sondern gereift werden. Der einzig vernunftgemäße Weg, der langsam, aber sicher dem Ziele der Menschheit entgegengeht, ist die allmähliche Bildung, die nicht in Sprüngen, sondern in Stufen fortschreitet und jede höhere Stufe des menschlichen Geistes aus der frühern als deren natürliches Gesammtresultat hervorgehen läßt. Die Entwicklung des einzelnen Individuums nennen wir Erziehung. Auch das Menschengeschlecht verlangt eine analoge Entwicklung; es will zu seiner Bestimmung erzogen werden. In der Erziehung empfangen wir von Andern, was aus sich selbst zu erzeugen, unsere Vernunft noch nicht stark und selbständig genug ist. Aber wir empfangen Nichts, das unserer Vernunft widerspricht; wir empfangen die Vernunftwahrheiten nur so, daß sie unserer noch unselbständigen und kindlichen Vernunft begreiflich werden. Und die Menschheit sollte nicht ebenso erzogen werden? Sie sollte nicht eben derselben Erziehung bedürfen? Was wir von Andern empfangen, wird uns offenbart; jede Erziehung ist in diesem Sinn Offenbarung. Wenn wir die Offenbarung, welche das einzelne Individuum erfährt, Erziehung nennen, so soll die Erziehung, die dem Menschengeschlechte zu Theil wird, Offenbarung

*) Etwas, das Lessing gesagt hat. Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

rung heißen. Wie uns die Vernunftwahrheiten erst offenbart d. h. durch Erziehung gegeben werden, ehe wir selbst im Stande sind, sie selbstthätig und selbstdenkend zu erzeugen, so erscheint die Vernunftreligion im Menschengeschlechte zuerst als Offenbarung. Und wie die Erziehung des Individuums stufenmäßig fortschreitet von dem niedern Grade zum höhern, so entwickelt sich die Offenbarung in einer Stufenreihe von Religionen. Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht dasselbe auch von der Menschheit gelten müssen? Sie allein sollte von dem Naturgesetze der Entwicklung ausgeschlossen sein? Was ist das continuirliche Stufenreich menschlicher Bildungen anders, als die Weltgeschichte und ihre Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menschheit gilt, nothwendig auch von der menschlichen Religion, was von der menschlichen Vernunft gilt, nothwendig auch von der Vernunftreligion gelten müssen? Sie allein sollte von dem Entwicklungsgesetz der Geschichte ausgeschlossen sein? Die Entwicklung der Vernunftreligion ist Offenbarung; die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten oder positiven Religionen; das Ziel derselben ist die reine, zum klaren Bewußtsein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen wir," sagt Lessing, „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele; nur bei unsern Irrthümern nicht*)?"

*) Die Erziehung des Menschengeschlechts. Lessing's sämmtl. Werke. Bd. X. S. 308.

Die Idee, welche Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, ist ganz im tiefern Geiste der Theodicee gedacht: es ist die Rechtfertigung der Offenbarung aus der Geschichte. Wie die Natur ihrem letzten Grunde nach Schöpfung ist, so ist die Religion ihrem letzten Grunde nach Offenbarung. Denn die Religion beruht in uns auf der Vorstellung oder Idee Gottes, die der Mensch so wenig, als irgend eine andere Vorstellung, rein aus sich selbst zu erzeugen, die er aus keiner gegebenen Vorstellung abzuleiten vermag, die also seinem Geiste ursprünglich gegeben und eingepflanzt worden. Gott offenbart sich in und durch die Natur, in und durch den menschlichen Geist, aber in dem letztern offenbart er sich so, daß er sich ihm offenbart. Diese Offenbarung ist die Wurzel aller Religion. Muß sich nicht mit dem Geiste auch dieses Datum im Geiste entwickeln, dieser Keim des religiösen Lebens, diese Offenbarung Gottes im Menschen? Es giebt also nothwendig eine Entwicklung oder eine Geschichte der Offenbarung. Wie die Natur eine continuirliche Schöpfung ist, so ist die Religion eine continuirliche Offenbarung. Wie die continuirliche Schöpfung in der Naturentwicklung besteht, so besteht die continuirliche Offenbarung in der Geschichte der Religion. Diese Folgerungen, die sich aus den Grundsätzen der leibnizischen Philosophie mit Nothwendigkeit ergeben, hat Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts gezogen und eben so tiefsinnig als einleuchtend auseinandergesetzt. Wenn man die leibnizische Philosophie eine Theodicee der Natur nennen will, so könnte man jene Sätze Lessing's als eine Theodicee der Geschichte bezeichnen. Jede positive Religion rechtfertigt sich aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange, aus dem Zeitalter, dem sie angehört, und welches durchgängig bestimmt ist durch die Beschaffen-

heit der menschlichen Cultur, durch den physischen und moralischen Bildungsgrad des menschlichen Geistes. Auch abgesehen von jenem tiefern Princip, wonach jede Religion ihrem letzten Grunde nach wirklich Offenbarung ist und darum in geoffenbarten Religionen erscheint, würde sich dennoch unter dem Zwange einer geschichtlichen Nothwendigkeit die natürliche Religion in eine geoffenbarte, die Vernunftreligion in eine positive verwandeln müssen. Lessing hat diese geschichtliche Nothwendigkeit secundären Ranges nicht übersehen. Wenn in der Erziehung des Menschengeschlechts die ewige Wahrheit der geoffenbarten Religionen erklärt wird, so beleuchtet ein fragmentarischer Aufsatz des lessingschen Nachlasses die zeitliche Entstehung derselben. Aehnlich wie Rousseau aus dem Naturzustande den Staat ableitet, will Lessing aus der natürlichen Religion die positive entstehen lassen. Die natürliche Religion nämlich müßte so mannigfaltig und so verschieden sein, als die Individuen selbst. Das gesellschaftliche Bedürfniß, welches die Vereinigung der Individuen erzwingt, muß auch eine Vereinigung der religiösen Meinungen erzwingen und so eine conventionelle Religion herbeiführen, die eben so positiv als die bürgerliche Gesetzgebung sein will und, um ihre Autorität zu sichern, das Ansehen einer geoffenbarten behauptet. Die geschichtliche Nothwendigkeit, die einer solchen Religion inwohnt, nennt Lessing ihre innere Wahrheit, und er schließt daraus, daß alle positiven Religionen gleich wahr und gleich falsch sind. Wie Spinoza denjenigen bürgerlichen Zustand für den besten erklärte, welcher dem natürlichen am nächsten kommt, so erklärt Lessing diejenige positive Religion für die beste, welche mit der natürlichen am meisten übereinstimmt*). Indessen kann diese Ableitung der

*) Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. S. 607 flgd.

positiven Religion auch in Lessing's Augen nur den Werth einer nebensächlichen Erklärung haben; denn die Nothwendigkeit, womit sie begründet wird, besteht in zufälligen Bedingungen. Der menschliche Vertrag macht nicht, sondern befestigt nur das Ansehen der positiven Religion, die aus der Natur der menschlichen Vernunft mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht. Wenn in diesem tiefern Verstande die Offenbarung so viel als die Entwicklung oder die Erziehung des Menschengeschlechts ist, so bildet jede positive Religion gleichsam eine Unterrichtsclasse in dieser großen Schule der Weltgeschichte, so sind die Urkunden derselben gleichsam die Elementarbücher dieses planmäßigen Unterrichts: sie sind wie die guten Elementarbücher der jedesmaligen Fassungskraft ihrer Zöglinge angemessen und darauf bedacht, diese Fassungskraft so weit zu befördern, daß der Zögling in eine höhere Classe übergehen und ein Religionsbuch höherer Ordnung empfangen kann. Der Zweck aber, den die göttliche Pädagogik im Menschengeschlechte verwirklicht, kann kein anderer sein, als in dem stufenmäßigen Fortschritt der positiven Religionen die Ausbildung der Vernunftreligion zu bewirken. Die endliche Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft, der positiven Religion mit der Vernunftreligion ist das Ziel, welchem die Menschheit nach den ewigen Absichten göttlicher Weisheit entgegengeht. Ist die christliche Religion die höchste positive, so müssen ihre Begriffe, die Gottmenschheit, die Trinität, die Erlösung und Genugthuung, in Vernunftlehren verwandelt werden, so muß sich die Vernunft des Christenthums zuletzt zu dem Christenthume der Vernunft aufklären. „Man wende nicht ein," sagt Lessing, „daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. Es ist nicht wahr, daß Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft

nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unsinn, der Tyrannei, diesen Speculationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung — die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen wird. Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung, nur laß mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten, zurückzugehen! Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist*)."

So bildet der Begriff der Entwicklung, der von dem ächten Geiste der leibnizischen Lehre abstammt, den Gesichtspunkt, unter welchem Lessing die Religion betrachtet und die Religionen beurtheilt. In diesem Begriff, den er für die Geschichte fruchtbar zu machen wußte, unterscheidet sich Lessing von Spinoza, der den Begriff der Geschichte nicht haben konnte, und von der Verstandesaufklärung, die innerhalb ihrer logischen Schranke nicht geschichtlich zu denken vermochte. Von dieser Seite hat die Verstandesaufklärung ihren Lessing niemals begriffen. Es ist in dieser Rücksicht sehr charakteristisch, daß Mendelssohn gar nicht glauben wollte, Lessing habe die Sätze über die Erziehung des Menschengeschlechts geschrieben. So wenig kannte er den Geist und, was er niemals hätte verkennen sollen, den Styl seines Freundes.

*) Erziehung des Menschengeschlechts. §. 76 flgd. Bd. X. S. 325 flgd.

Von Spinoza wollte er nicht glauben, daß er die Zwecke geleugnet, von Lessing nicht, daß er den Begriff der Entwicklung im Großen gedacht habe. „Ich für mein Theil," sagt Mendelssohn, „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Der Fortgang ist nur für den einzelnen Menschen*)."

9. Lessing im Verhältniß zu Leibniz und Spinoza.

In einem Punkte unterschied sich Lessing von Leibniz; er wollte das Uebervernünftige nicht als ein Unbegreifliches, sondern nur als ein noch nicht Begriffenes gelten lassen. In dieser Rücksicht verfuhr er rationaler, als der Philosoph, dessen Grundsätze er so fruchtbar anwendete. Um die Trinität und die Gottmenschheit zu begreifen, welche Leibniz als ein undurchdringliches Mysterium angesehen hatte, mußte Lessing die Schöpfung nicht als ein Bruchtheil des göttlichen Wesens, sondern als die volle, unverkürzte Offenbarung desselben betrachten. Er mußte von Gott behaupten, daß er Alles schafft, was er denkt, denn sonst hätte Gott nicht sich selbst, d. h. sein wirkliches Ebenbild schaffen können. So mußte Lessing die göttliche Vernunft als die allumfassende, und die Wirklichkeit der Dinge in Gott begreifen**). Hierin dachte er mehr pantheistisch, als Leibniz, und in diesem Punkte allein finde ich Lessing's vielbesprochene und vielbestrittene Verwandtschaft mit Spinoza. Je rationaler und pantheistischer Lessing die leibnizische Philosophie in sich ausbildete,

*) Mendelssohn's Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. V. S. 120.

**) Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Lessing's sämmtl. Werke. Bd. XI. S. 111 flgd.

um so mehr durfte er sich Spinoza, diesem rein rationalen und rein pantheistischen Denker, verwandt fühlen. Indessen soll man darüber Lessing nicht zum Spinozisten machen. Denn, worin er sich von Spinoza unterschied, war doch immer mehr, als worin er ihm beistimmte; seine Abweichung blieb doch immer größer, als die Annäherung. Die Idee, welche Lessing beherrschte, war die leibnizische Harmonie, die so viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterschied sehr wohl zwischen dieser Harmonie und der spinozistischen, die bloß auf Identität und mathematische Einheit ausging.

Lessing übte die Aufklärung, wie Kant deren Aufgabe verstanden wissen wollte, als er in einer besonderen Abhandlung die Frage: „was ist Aufklärung?" so beantwortete und die ächte von der unächten so unterschied, daß für die ächte kein besseres Beispiel gefunden werden kann als Lessing. Kant's Aufsatz hatte die Absicht, das Zeitalter Friedrich's des Großen dadurch zu charakterisiren und zu erheben, daß in ihm die Aufklärung erstrebt, nicht fabricirt werde, daß man sie nicht despotisch einführe und den Menschen aufzwinge, sondern nur die Bedingungen freigebe, unter denen die aufklärenden Geisteskräfte thätig und mit Erfolg wirksam sein können. Es sei noch kein aufgeklärtes Zeitalter, sondern erst das Zeitalter der Aufklärung. Hätte er den Weg dieser intellectuellen Aufklärung durch ein Vorbild bezeichnen wollen: welches Vorbild konnte dafür bezeichnender sein als das des einzigen Lessing*)?

Aufklärung ist Entwicklung, ist Erziehung. In welchem Sinne Lessing die religiöse Entwicklung nahm und die religiöse

*) Vgl. Bd. IV. dieses Werks. Zweites Buch. Cap. VIII. Nr. IV. 3. S. 337. Mein System der Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Erstes Buch. Abschnitt III. §. 71. Zusatz 2. S. 195. 96.



Erziehung geübt wissen wollte, hat er uns auf das Anschaulichste dargethan und poetisch verkörpert in seinem Nathan*).

Im Geiste jenes ächt leibnizischen Begriffs der Entwicklung, der die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloß läßt, sondern aufsucht, konnte Lessing so gut wie Leibniz die Fesseln der Schule und des Systems entbehren, mußte er, wie Leibniz, dem Sectengeiste jeder Art abgeneigt sein. Seine Geistesfreiheit hatte den richtigen Zug; sie bestand eben darin, daß er die Dinge in ihrer eigenthümlichen Natur und Freiheit anerkannte und in dieser Lebendigkeit zu durchdringen, nicht in das fremde Maß vorgefaßter Begriffe zu zwängen suchte; daß er dem Vorurtheile in jeder Gestalt Feind war. Er konnte den Dingen, welche er beurtheilte, gerecht werden, weil er ihnen congenial war, weil er seinen Verstand ihrer Natur conform zu machen wußte. Will man die Männer der Verstandesaufklärung als „Freidenker" bezeichnen, so fehlte ihnen wenigstens diese Geistesfreiheit, welche Lessing hatte; und Lessing von jenen Freidenkern zu unterscheiden, konnte Herder sehr gut sagen: „er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker!"

---

*) Vgl. meine Vorträge über „Lessing's Nathan. Idee und Charaktere der Dichtung." (Cotta 1864).

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: Die Originalitätsphilosophie.

1. Geschichtsphilosophie. Herder.

I.

Standpunkt und Aufgabe.

Aus der Stufe unserer Aufklärung, die wir so eben begriffen haben, erklärt sich leicht die letzte Phase dieses Zeitalters, worin die gegebenen Grundlagen der Philosophie aufgelöst und die nächste Epoche angebahnt wird.

Die Gedankenrichtung, welche der aufklärende Geist in Winckelmann und Lessing genommen, verfolgt überall die geschichtliche Entwicklung der Menschheit: sie will die Vergangenheit nicht mehr, wie es die Verstandesaufklärung mit sich gebracht hatte, aus dem Gesichtspunkte der Gegenwart beurtheilen durch deren vorgefaßte logische und moralische Begriffe, sondern sie will dieselbe aus ihren eigenen innern Bedingungen, aus ihrer eigenen Gemüthsverfassung in congenialer Weise erklären. Hatte Winckelmann das Wesen der griechischen Kunst in seiner Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit entdeckt und die Kunst der Alten in ihrer geschichtlichen Entwicklung begriffen, so suchte Lessing Religion und Christenthum in ihren ursprünglichen Bedin-

gungen darzuthun und durch die Idee der geschichtlichen Entwicklung jenen starren Widerspruch zu lösen, worin die Verstandesaufklärung befangen geblieben war: den Widerspruch zwischen Vernunft und Geschichte, Vernunftreligion und Offenbarungsglauben.

Diese Betrachtungsweise, nachdem sie einmal in Gang gekommen, wird natürlich immer weiter in die Vergangenheit bis zu der Urgeschichte der Menschheit zurückgewiesen; sie steigt von Culturstufe zu Culturstufe herunter bis zu den Anfängen der menschlichen Bildung. Die Quelle der Menschengeschichte ist der Punkt, auf den diese Gedankenrichtung nothwendig hinweist, und der bald auf das Lebhafteste die Einbildungskraft des speculativen Geistes beschäftigt. Wo und was ist der Anfangspunkt aller menschlichen Bildung, der Ursprung aller menschlichen Entwicklung? Wie Leibniz in den angebornen Ideen den Ursprung der menschlichen Erkenntniß entdeckt hatte, die Begriffe a priori, die aller Wissenschaft vorausgehen; so sucht man jetzt den Ursprung der Menschenbildung überhaupt, den Menschen a priori, der aller Geschichte vorausgeht: gleichsam, um einen göthe'schen Ausdruck zu brauchen, das Urphänomen des Menschen. Hatte man im Anfange der neuen Philosophie nach der ersten Bewegungsursache der Natur gefragt, so fragt man jetzt im Ausgange dieser Periode nach der ersten Bewegungsursache der *Geschichte*.

Dahin drängen als auf ihren Endpunkt alle jene Originalitätsfragen, die das Zeitalter beschäftigen, alle jene Untersuchungen über den Ursprung der Religion, der Kunst, der Poesie, der Sprache, des Staats u. s. f., denen allen das gemeinsame Interesse für das ursprünglich und eigenthümlich Menschliche, mit einem Worte für das *Originale*, zu Grunde liegt. Sie fassen sich alle in der letzten Frage zusammen: was ist der ursprüngliche Mensch? Worin besteht das Urmenschliche, das noch nicht durch

die künstliche Bildung abgeschwächt ist? Was ist der Mensch, wie er unmittelbar aus der Hand der Natur und aus der Hand Gottes hervorgeht? Offenbar ist der Mensch in dieser Unmittelbarkeit Gott und der Natur am nächsten verwandt; alle seine Gemüthskräfte sind hier noch in voller, ungebrochner Einheit bei einander; noch hat sie der Mechanismus der Bildung nicht abgespannt und entzweit.

Dieser ursprüngliche menschliche Mikrokosmus schwebt der speculativen Einbildungskraft des Zeitalters vor als das Urbild der Menschheit, als der Genius der menschlichen Natur, den man in seiner Originalität wiederherstellen, wiederbeleben, zu dem man aus dem gegenwärtigen, aller ächten Ursprünglichkeit entfremdeten Bildungszustande zurückkehren müsse. „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!" Mit diesen Worten ist der Geistesdrang dieser Zeit ausgesprochen, deren Züge nirgends gewaltiger und hinreißender ausgeprägt sind, als in dem göthe'schen Faust, der aus eben jenem Drange hervorging.

Die menschliche Natur in ihrer Ursprünglichkeit, in ihrer Einheit! Die menschliche Natur als der lebendige Spiegel des Weltalls! Das ist sie nur in ihren kindlichen, kleinen, dunkeln Vorstellungen, wodurch Leibniz den Zusammenhang zwischen Natur und Geist, das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die Harmonie des Universums erklärt und die Geltung des Individuums als eine Welt im Kleinen gerechtfertigt hatte*).

Nun können wir das Ganze nur vorstellen und desselben nur innesein in der Weise der dunkeln Erkenntniß. Das dunkle Bewußtsein ist das Gefühl. Der usprüngliche Mensch ist der füh-

---

*) Vgl. oben Cap. X. des vorigen Buchs. S. 549—567.

lende. Dieses Gefühl ist der Zustand der vollkommensten und einfachsten Innigkeit, worin, wie in einem Brennpunkte, sich alle Seelenkräfte vereinigen; woraus als ihrer Quelle alle menschliche Entwicklung hervorgeht.

Der menschliche Geist, als ein Ganzes genommen, fühlt nur was er ist, und was er im Ganzen ist, kann er nur fühlen. Sowie der Mensch unmittelbar aus der Hand Gottes und der Natur hervorgeht, ist er und fühlt sich Gott und der Natur am nächsten verwandt und von beiden unmittelbar getrieben und erfüllt. Wenn sich der menschliche Geist naturmächtig fühlt und naturmächtig handelt, ist er genial. In der Gemüthsverfassung, worin er sich Gott am nächsten verwandt, von Gott kindlich abhängig fühlt, ist er gläubig. So sind Glaube, Genie, Gefühl die Formen, unter denen hier das ursprünglich Menschliche (Originale) aufgefaßt, zum Urbilde der Menschheit erhoben, der menschlichen Entwicklung zum Ziele gesetzt wird.

Die von dem Drange nach Originalität und nach Erkenntniß der Originalität ergriffene Aufklärung entwickelt sich in den verschwisterten Richtungen der Glaubens- Genie- und Gefühlsphilosophie und bildet diese Standpunkte aus in Hamann, Lavater, Friedrich Heinrich Jacobi, denen Herder vorausgeht.

Diese Originalitätsphilosophen werden die entschiedenen Gegner der Verstandesaufklärung; sie verneinen den Dogmatismus der Philosophie, ohne ihn zu überwinden; sie stehen vor der Schwelle der kritischen Philosophie, die sie nicht fassen, und umgeben die Wege der deutschen Geniepoesie, auf die sie mitdrängend und mitstürmend einwirken. Es sind die Stürmer und Dränger in der Philosophie. Den Geniedenkern ist das nächste und interessanteste Object das wirkliche Genie. So werden Her-

der, Lavater, Jacobi Göthe's Jugendfreunde. Der tiefste unter diesem prophetischen Geschlechte unserer Aufklärung, unter diesen Originalphilosophen war Hamann, dessen Wesen (und damit zugleich jene ganze Geistesrichtung) Göthe am besten getroffen hat, wenn er es so beschreibt: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt durch That oder Wort, muß aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen: alles Vereinzelte ist verwerflich."

II.

Johann Gottfried Herder.

1. Verhältniß zu Lessing und der Aufklärung.

Wie Reimarus und Winckelmann bestimmend auf Lessing einwirken, so sind Winckelmann und Lessing von der einen Seite die Ausgangspunkte für Herder, während ihn von der andern Lavater, Jacobi und namentlich Hamann beeinflussen. Wie Lessing das Mittelglied bildet zwischen der Verstandesaufklärung und der Originalitätsphilosophie: eine Stellung, worin er den eigentlichen Höhepunkt in der Entwicklung unserer gesammten Aufklärung behauptet; so bildet Herder das Mittelglied zwischen der zweiten und dritten Entwicklungsstufe der Aufklärung, zwischen Lessing und Jacobi. Er möchte ganz im Einklange mit diesem seinem Standpunkte den Vermittler machen in jenem Streite, den Jacobi und Mendelssohn über Lessing's Spinozismus führen.

So finden wir alle Stufen unserer Aufklärung durch Mittelglieder zu einer stetigen Reihe verbunden. Wolf macht den Uebergang von Leibniz zu Reimarus. Reimarus und Mendelssohn bilden den Uebergang von Wolf zu Lessing. Lessing macht den Uebergang von Winckelmann zu Herder.

Erst in Lessing und Herder wird der esoterische Geist der leibnizischen Philosophie, der bisher gebunden gewesen war, frei

und erhebt sich mit dem Bewußtsein seines Ursprungs. Sie wissen, von wessen Saat sie die Früchte ernten. Erst auf diesen Höhen der deutschen Aufklärung wird Leibniz wahrhaft erkannt. Dies beweist am besten, wie weit dieser große Denker seinem Zeitalter vorausgeeilt war; wie deshalb mit Recht seine Philosophie als Inbegriff der deutschen Aufklärung gelten darf.

2. Herder's Richtung und Geistesart.

Herder theilte mit Winckelmann und Lessing die congeniale Betrachtungsweise. Wenn sich aber dieses Vermögen bei Winckelmann durch die klare plastische Anschauung und bei Lessing durch das deutliche, dialektisch mächtige Denken bethätigte, so wurde es in Herder von einer dichterischen Einbildungskraft erleuchtet und getragen. Darum äußert sich seine congeniale Betrachtungsweise mehr poetisch, als logisch, und aus dieser Stimmung der Gemüthskräfte erklärt sich die Eigenthümlichkeit seiner Schreibart. Herder's Styl hat nichts von Winckelmann's Plastik, nichts von Lessing's Logik; er ist, wie eine von großen Vorstellungen stürmisch bewegte Phantasie, blitzartig, schwunghaft, aufgeregt und fragmentarisch. Er schreibt mehr lebhaft als deutlich, die überwallenden Gefühle verwandeln sich ihm oft statt in klare Ausdrücke in stumme Ausrufungszeichen, die Gedanken in Gedankenstriche; seine originellsten Schriften tragen das Gepräge einer höchst lebendigen, fortreißenden, athemlosen Unruhe. Mit der Ruhe und Klarheit, mit der anschaulichen und deutlichen Darstellungsweise fehlt dem herderschen Style das Beste von dem, was den mustergiltigen Schriftsteller ausmacht. Das war sicher der Mann nicht, der einen Spinoza wahrhaft verstehen und einen Kant beurtheilen oder gar widerlegen konnte. Wohl aber war vermöge dieser Verfassung Herder's Verstand vorzüglich geeignet, in die dunkle-

ren Regionen des menschlichen Geistes mit verwandtem Auge zu schauen, er hatte die große Gabe, sich ein fremdes Gemüthsleben und fremde Phantasien anzuempfinden, und die Gefühlsfäden seiner Seele erstreckten sich oft mit wunderbarem Tact in die verborgenen Tiefen des menschlichen Geistes, die sich dem rein logischen Verstande nicht offenbaren.

Darum waren es besonders die Bildungszustände der Religion und Poesie, in denen sich Herder's Geist unmittelbar heimisch fühlte. Und wie er ganz im Charakter seiner Geistesverwandtschaft mit Winckelmann und Lessing für das Ursprüngliche und Eigenthümliche der Erscheinungen einen intuitiven Sinn hatte, so richtete sich Herder auf die elementaren Zustände der Religion und Poesie. Der kindliche Glaube der Menschheit und die Volkspoesie aller Zeiten zogen ihn an; er wußte sich mit diesen Erstgeburten des menschlichen Genius in eine poetische Wahlverwandtschaft zu setzen, und so entdeckte Herder geradezu ganze Reiche der menschlichen Bildung, welche die frühere Aufklärung kaum beleuchtet oder gar verdunkelt hatte. Er entdeckte den Genius in der Religion und Poesie des morgenländisch-hebräischen, des nordisch-heidnischen, des christlich-romantischen Geistes. Er wußte die Religion poetisch zu genießen und mit dem alten Testamente eben so vertraut als mit Ossian zu verkehren. Darin ergänzte Herder vortrefflich Winckelmann und Lessing, denen das classische Alterthum mehr verwandt war. In diesem Triumvirat unserer Aufklärung finden sich die Richtungen vereinigt, welche später in die Gegensätze des Classischen und Romantischen auseinandergehen sollten.

Was Winckelmann dem Alterthum und der bildenden Kunst gewesen war, suchte Herder für Poesie und Christenthum zu werden. Wenn Reimarus aus logischen und moralischen Gründen

die Wahrheit der Bibel bestritten, wenn Lessing diese Wahrheit pädagogisch wiederhergestellt hatte, so wollte sie Herder poetisch wiederherstellen. Ihm galt die Bibel als ein poetisches und heilig-poetisches Buch, während sie bei Lessing für ein weises Elementarbuch der Menschheit gegolten hatte. Den Begriff der Entwicklung, den Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf die Religion angewendet, will Herder auf die ganze Menschheit anwenden.

3. Herder's Geschichtsphilosophie im Gegensatz gegen die Verstandesaufklärung.

In diesem Sinne schreibt er der Verstandesaufklärung schon vor jenem lessing'schen Entwurf seinen Absagebrief in dem Aufsatz: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit". Der Grundfehler der Zeitphilosophen ist: daß sie das Leben der Vergangenheit nach den Begriffen der Gegenwart beurtheilen, daß sie kindliche Zustände mit entwickelten und überreifen Begriffen vergleichen, daß sie nur diese Begriffe, aber nicht den Gang der Geschichte verstehen. „Hast Du je einem Kinde aus der philosophischen Grammatik Sprache beigebracht, aus der abgezogensten Theorie der Bewegung das Gehen gelernt? Hat ihm die leichteste oder schwerste Pflicht aus einer Demonstration der Sittenlehre begreiflich gemacht werden müssen, und dürfen, und können? Gottlob eben daß sie es nicht dürfen und können! Wie thöricht, wenn Du diese Unwissenheit und Kindessinn mit den schwärzesten Teufelsgestalten Deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglauben und Sclaverei, brandmarken, Dir ein Heer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern erdichten willst, die nur in Deiner Seele existiren." „Unser Jahrhundert hat sich den Namen Philosophie

mit Scheidewasser vor die Stirne gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint. Ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophien der Geschichte und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke des Unwillens und Ekels erwidern müssen *)." „Jede menschliche Vollkommenheit ist individuell. Man bildet Nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Weltschicksal Anlaß giebt. Und der allgemeine philosophische, menschenfreundliche Ton unseres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern unser eigen Ideal? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurtheilen, zu verdammen oder schön zu dichten?" „Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung in höherm Sinne geben? Der wachsende Baum, der emporstrebende Mensch muß durch verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben auf einander in Continuität! — Indeß ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er baut auf das Vorige, dies wird Nichts als Grundlage der Zukunft, will Nichts als solche sein: so spricht die Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken. Offenbar so im Menschengeschlechte! Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientalen sein; der Grieche baute auf jene, der Römer erhob sich auf den Rücken der ganzen Welt: wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein Einzelnes dabei gewänne: es geht ins Große, es wird Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, Schauplatz der Gottheit *)."

---

*) Vgl. Herder's sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. II. Nr. IV.

In diesem Geiste schrieb Herder seinen großen Versuch: „Ideen zur Geschichte der Menschheit." Man sieht wohl, wie hier die leibnizische Metaphysik für die Geschichte urbar gemacht wurde. Dabei sind Lessing und Herder sich deutlich bewußt, daß sie in diesem ächten Geiste der leibnizischen Philosophie denken, daß sie in der Geschichte jenes Stufenreich menschlicher Bildungen aufsuchen, welches die Monadenlehre behaupten und fordern mußte. Sie lösen dieses leibnizische Problem. Wenn die Theodicee beweisen wollte, daß in der Welt eine stetig fortschreitende Entwicklung und darum eine vollkommene Harmonie stattfinde, so haben Lessing und Herder diese tiefsinnige Idee in der Weltgeschichte zu beweisen, die unverkennbare und große Absicht gehabt. Der Gedanke einer Geschichtsphilosophie war in dem Geiste Herder's schon eine Jugendidee, die unter der Macht des Zeitalters wie ein Bedürfniß in ihm erwacht war. „Schon in ziemlich frühen Jahren," sagt er selbst in der Vorrede seines Werks, „da die Auen der Wissenschaft noch in dem Morgenschmucke vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unseres Lebens so viel entzieht, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? Alles erinnerte mich daran, die Religion am meisten."

Siebentes Capitel.

2. Glaubens- und Geniephilosophie.

Hamann und Lavater.

I.

Die Wahrheit und das dunkle Ich. Hamann.

1. Standpunkt und Geistesart.

Die Quelle und das Motiv aller menschlichen Entwicklung ist die lebendige Individualität, der menschliche, das All in sich fassende Mikrokosmus. In dieser ihrer Universalität und Tiefe ist die menschliche Natur die lebendige Wahrheit. Die Erkenntniß der Wahrheit ist die des Ganzen. Die Erkenntniß des Ganzen ist nur aus der Tiefe der Individualität zu schöpfen, sie ist die vollkommen individuelle und darum dunkle Selbsterkenntniß: das völlige Gegentheil der sogenannten klaren, systematischen, auf ihre logischen Grundsätze und Beweise gestützten Verstandeserkenntniß. Diese ist ebenso flach und beschränkt, als jene tief und universell ist.

Hier erreicht der Gegensatz zur Verstandesaufklärung seine Höhe: diesen Standpunkt der dunkeln, das All durchdringenden Erkenntniß, die sich bewußt ist die lebendige Wahrheit zu sein,

finden wir personificirt in Johann Georg Hamann. Er ist in der Richtung der Originalitätsphilosophie entschieden der tiefsinnigste und bedeutendste Kopf, der ausdrucksvollste Typus seines Standpunktes, wie Reimarus der ausdrucksvollste und reinste Typus der Verstandesaufklärung gewesen war; er ist der dunkelste, räthselhafteste, mit einem Wort originellste unter den Originalitätsphilosophen, die das Jahrhundert unserer Aufklärung beschließen.

Dieser Geistesart entspricht ganz und gar seine Schreibart, die nie beweisend und gemeinverständlich, sondern immer eigenartig und wie ein Orakel redete, und der die Form einer objectiven Darstellung vollkommen wider die Natur war. Daher wirkte auch Hamann nur auf die kleinsten Kreise; seine mächtigsten Einflüsse waren rein privater und persönlicher Art, und er handelte darin ganz im Charakter seines Standpunkts, daß er nie mehr als eine Selbstbeschreibung versuchte, daß er kein System ausbilden wollte und darum keine zusammenhängende Reihe von Gedanken fortspann, sondern aphoristisch dachte und schrieb, wie er denn selbst seine Schreibart sehr bezeichnend „einen Heuschreckenstyl" nannte.

2. Die Einheit der Gegensätze. Bruno.

Er wollte den ursprünglichen Mikrokosmus des menschlichen Wesens so ungetheilt als möglich geltend machen, so originell als möglich in sich selbst darstellen: den Menschen, der in unmittelbarer Nähe Gottes und der Natur lebt, dessen Wissen ganz instinctiv ist, dessen instinctive oder fühlende Erkenntniß unmittelbar aus der Quelle der göttlichen Offenbarung fließt. Jede Trennung der menschlichen Gemüthskräfte, jeder Versuch, diesen räthselhaften Mikrokosmus zu entwirren und zu analysiren, war ihm wider-

wärtig, denn er fühlte mit einem sichern Tacte, der ihn vor seinen Geistesgenossen, namentlich vor Jacobi, auszeichnete, daß jeder Versuch der Art gegen sich selbst handle, daß die Analyse des Gefühls nicht mehr Gefühl sei. Nur in der Einheit der Gegensätze besteht ihm das Leben, in dem Vollgefühle dieser Einheit das wahrhafte, lebendige Wissen: diese „coincidentia oppositorum“, wie sie Giordano Bruno genannt hatte, erscheint ihm als der größte Gedanke der Philosophie. Freilich könne den Vereinigungspunkt der Gegensätze die bloße Verstandeslogik nie fassen; freilich müsse diese einen unbegreiflichen und unmöglichen Widerspruch in jener Wahrheit erkennen, die das Princip und die Quelle alles Lebens, des individuellen so gut als des geschichtlichen, ausmacht. Aber deßhalb sind auch die Wahrheiten, welche der abstracte Verstand für sich gewinnt, unwirkliche und todte Begriffe, und die lebendige Wahrheit findet sich eben da, wo der abstracte Verstand nur unauflösliche Räthsel und undurchdringliche Geheimnisse erblickt. Die Wahrheit ist eben so geheimnißvoll als das Leben: sie ist geheimnißvoll, weil sie Widerspruch ist; dieser Widerspruch existirt leibhaftig im Menschen, so sehr ihn die gewöhnliche Philosophie in Abrede stellt. Im Menschen sind ja die entgegengesetzten Bestimmungen wirklich vereinigt: er ist in Einem Körper und Geist, in Einem Vernunft und Sinnlichkeit; und daß er es ist, beweist unwiderleglich die Thatsache der Sprache, denn jedes Wort ist versinnlichter Gedanke, verkörperter Geist. Wie wenig begreift daher den Menschen die Philosophie, die entweder Spiritualismus oder Materialismus ist und durch Begriffe entzweit, was die Wirklichkeit aufs Innigste vereinigt. Diese Versuche der Schulphilosophie scheitern an dem Zeugniß der lebendigen Thatsache; sie scheitern vor Allem an dem Zeugniß der Sprache. Die Philosophie suche also die Einheit

der Gegensätze, sie suche den Geist der Wirklichkeit und des Lebens, aber sie bilde sich nicht ein, diesen lebendigen Geist jemals durch todte Begriffe fassen oder auf der Heerstraße der Logik erreichen zu können! Finden läßt sich die Einheit der Gegensätze nur in dem menschlichen Dasein selbst, in dem lebendigen Individuum, und hier kann sie nur im Gefühl, in dunkler, instinctiver Erkenntniß als eine Offenbarung ergriffen werden.

3. Der Mensch als „Pan".

Daraus erklärt sich vollkommen, warum bei Hamann an die Stelle der klaren und objectiven Darstellung die dunkeln und räthselhaften Selbstbekenntnisse treten. Er nennt sich selbst „den Pan", wie ihn Jacobi das Pan aller Widersprüche nannte. Dieser schrieb seinem Bruder, nachdem er Hamann persönlich kennen gelernt hatte: „es ist wunderbar, in welch hohem Grade er alle Extreme in sich vereinigt. Deßwegen ist er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, sowie dem des zureichenden Grundes, von Herzen gram gewesen und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Buchholz sagt im Scherz von Hamann, er sei ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beinamen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia*)." Ihm, welchem die dunkle Individualität der Menschennatur ein göttliches Dämonium war, mußte der Spinozismus mit seiner geometrischen Sittenlehre wie ein „Knochengerippe" erscheinen, denn dieser Lehre galt die dunkle Individuali-

*) Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. III. S. 503 flgd.

tät für die unterste und unklarste aller Imaginationen. Ihm, dem alles Vereinzelte verwerflich erschien, und der nur den ganzen Menschen in der Vereinigung aller Gemüthskräfte gelten lassen wollte, mußte der große Scheidekünstler der kritischen Philosophie, der dicht neben ihm lebte, ein Gegenstand instinctiver Abneigung sein, auf dessen Werk er fortwährend widerwillig hinüberschielte, denn dieses Werk war eben damit beschäftigt, die menschlichen Gemüthskräfte so genau als möglich zu sondern, zu trennen und jede für sich mit der kritischen Richtschnur auszumessen*).

4. Die Erkenntniß als Glaube. Hume.

Er bildet in allen Punkten den leibhaftigen Gegensatz zu der Verstandesaufklärung, die er das Nordlicht des Jahrhunderts nannte, zu aller dogmatischen Philosophie überhaupt; und wenn Hamann bei seiner Gemüthsverfassung ein analysirender Philosoph hätte werden können, so wäre er ohne Zweifel ein großer Skeptiker geworden: er hätte Hume sein können, wenn er nicht Hamann gewesen wäre. Auch war er einer der gründlichsten Kenner von Hume, mit dem er ganz übereinstimmte, soweit Hume die dogmatische Erkenntniß der Wahrheit verneinte. Was Hamann mit Hume nicht gemein hat, ist seine Mystik. Wie Hume setzt auch Hamann an die Stelle des Wissens das Glauben. Wie Hume gründet auch Hamann diesen Glauben auf Erfahrung und Gewohnheit**). Aber während bei Hume der Glaube nur in der sinnlichen Wahrnehmung bestand und sich zu allem höhern

*) Vgl. Metakritik über den Purismum der Vernunft. Hamann's Werke. Bd. VII. S. 10 flgd.

**) Sokratische Denkwürdigkeiten. Hamann's Werke. Band II. S. 35. Vgl. Brief an Herder. Bd. VI. S. 187.

Wissen skeptisch verhielt, so gewinnt er in Hamann eine religiöse Bedeutung, welche er nicht vom Skeptiker, sondern vom Mystiker allein empfangen konnte. Hamann's Glaube ist lebendige Erfahrung, und wir erfahren Nichts, als gegebene Thatsachen. Aber es werden uns nicht bloß natürliche Thatsachen durch das Zeugniß der Sinne, sondern auch geschichtliche durch das Zeugniß der Tradition und ewige, göttliche Thatsachen durch das Zeugniß der Offenbarung gegeben. So wird Hamann's Glaube in seinem letzten Grund Offenbarungsglaube: Glaube an die Offenbarungen der Natur und Gottes. Er konnte mit dem göthe'schen Faust, oder vielmehr der göthe'sche Faust konnte mit ihm sagen: „Geheimnißvoll am lichten Tag', läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie Deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!"

5. Offenbarungsglaube und Christenthum.

So wenig Hamann die menschlichen Gemüthskräfte trennen und vereinzeln wollte, so wenig trennt er seinen Glauben in zwei Hälften, deren eine der Natur und deren andere der Gottheit angehört; so wenig will er einen Gegensatz machen zwischen Natur und Offenbarung. Sein sinnlicher Glaube ist auch sein religiöser, und sein religiöser Glaube ist auch sinnlich: er ist oder will persönliche Inspiration sein. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sondern ihre lebendige Einheit bildet den Mittelpunkt dieses Glaubens. Darum ist die einzige Religion, die seiner Geistesart entspricht, die christliche. Und wie alles Leben im Widerspruch besteht, so sind ihm gerade die lebendigsten Wahrheiten des Christenthums diejenigen, welche die größten Widersprüche offenbaren und dem Verstande am meisten zuwiderlaufen. Die Trinität, die Menschwerdung, die Lehre von

der Erlösung und Versöhnung sind dem Geiste Hamann's ganz gemäß: er hätte sich ohne diese das Christenthum nicht denken, nicht aneignen, er hätte mit Tertullian sagen können: credo quia absurdum. Aber dabei war Hamann weit entfernt, ein orthodoxer Christ im gewöhnlichen Sinne zu sein. Seine Religion bestand in lebendiger Erfahrung, sein Glaube war so zu sagen Genie, ursprüngliche Gemüthsverfassung und darum von Natur jedem abgeleiteten Systeme fremd. In der gewöhnlichen Orthodoxie sah er nur todten, vom Buchstaben der Religion abhängigen Glauben: „ihm ist," sagt Jacobi von Hamann, „der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere," spricht er verwegen, „ist heiliger Koth des großen Lama *)."

6. Der kindliche Glaube.

So suchte Hamann die Wissenschaft zum ursprünglichen, lebendigen Glauben, zur Glaubenspoesie zurückzuführen, und dieser Glaube mußte ihm um so lebendiger erscheinen, je weniger der Mensch seiner Ursprünglichkeit entfrembet, je weniger die Einheit der Gegensätze in der menschlichen Seele aufgelöst und gelockert, je näher der Mensch noch Gott und der Natur verwandt ist. Darum erschien ihm als der lebendigste Glaube der kindliche, und die Sehnsucht nach dem Glauben der Kindheit ergriff damals als ein charakteristischer Zug die bewegtesten Gemüther des Zeitalters. Von hier aus berührten Hamann's Einflüsse am mächtigsten den Geist Herder's, der in den ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechts gleichsam die Kindheit der Religion aufsuchte. Man wird die Gewalt dieser Vorstellung lebhaft nach-

*) Brief an Joh. G. Jacobi vom Jahre 1787 (ein Jahr vor Hamann's Tode). Fr. Heinr. Jacobi's Werke. B. III. S. 505.

empfinden können, wenn man sich jene wunderbare Stelle des göthe'schen Faust vergegenwärtigt, wo bei dem Klange der Osterglocken in der Seele des lebensüberdrüssigen Denkers die Erinnerung an die Kindheit, an den kindlichen Glauben und damit die Liebe zum Leben mit aller Macht der Einbildungskraft wiedererwacht: „dieß Lied verkündete der Jugend munt're Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernsten Schritt zurück. O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!" Ueberhaupt ist dieses prometheische Gedicht in seinen Elementen das poetische Ebenbild jenes Zeitalters, das mit seinem titanischen Streben so gern kindlich fühlen und zur menschlichen Ursprünglichkeit und Einfachheit zurückkehren wollte. Aus dieser Gemüthsstimmung des Zeitalters wollen die Impulse abgeleitet sein, welche den göthe'schen Faust hervorgetrieben haben. Unter den Einflüssen, die von Hamann, diesem „Magus des Nordens", wie man ihn nannte, ausgingen, konnte die Phantasie des Dichters, welcher den Drang der Gemüther zu gestalten suchte, unwillkürlich auf jenen sagenhaften Zauberer hingeführt werden, welchen die Volksdichtung zum Typus der magischen Geisteskraft gemacht hatte.

Wenn wir Hamann in Rücksicht seines Glaubensprincips mit Hume verglichen haben, so müssen wir ihn darin mit Rousseau vergleichen, daß er, wie dieser, die Uebereinstimmung mit der Natur als die normale Verfassung und die Rückkehr zum elementaren, ursprünglichen Naturzustande, zur Sitteneinfalt und zum kindlichen Glauben für die einzige Wiederherstellung des Menschen ansah. Er vereinigt in sich diese beiden entgegengesetzten Pole der englisch-französischen Philosophie: den Skepticismus eines Hume und den Dogmatismus eines Rousseau, welche

beide auf den Gründer der kritischen Philosophie einen wichtigen Einfluß ausübten, der Eine durch seine Untersuchung des menschlichen Verstandes, der Andere durch seine Grundsätze der menschlichen Erziehung. Er verschmilzt diese Gegensätze in der seinem Genius eigenthümlichen Mystik. Hamann macht das Princip der Glaubensphilosophie in seiner vollen und charakteristischen Energie geltend, ohne philosophische Formel, ohne künstliche Unterscheidungen; während Jacobi diese Einheit schon aufzulösen begann, indem er den sinnlichen und religiösen Glauben von einander sonderte.

II.
Die Erkenntniß der dunklen Individualität.
Lavater.

1. Physiognomik.

Die Gefühls- oder Glaubensphilosophie hört auf, eine Erkenntniß der Welt und der Dinge zu sein, wie es bis zu diesem Augenblicke die dogmatische Philosophie gewesen war, sie wird menschliche Selbsterkenntniß, denn das menschliche Individuum gilt ihr als Mikrokosmus. Aber sie ist nicht Selbsterkenntniß im allgemeinen und objectiven Verstande, sondern sie will gerade das Gegentheil davon sein, Erkenntniß des einzelnen individuellen Menschen, der durch keinen Begriff ausgedrückt, durch kein Wort bezeichnet werden kann. Das allgemeine Selbst ist das Wesen, worin alle Menschen übereinstimmen; das einzelne ist die Individualität, worin sich jeder von allen Andern unterscheidet, eine Gattung für sich, eine Monade ausmacht. Wodurch sich aber jedes Individuum von allen andern unterscheidet, ist sein Körper. Der Körper, hatte Leibniz gesagt, ist eine undeutliche Vorstellung der Welt, aber unter allen Vorstellungen

die deutlichste der ihm eigenthümlichen Seele. Jedes Ding offenbart seine Eigenthümlichkeit in seinem Körper: darum muß die Eigenthümlichkeit der Dinge in ihren Körpern, die Eigenthümlichkeit des Menschen aus seinem Körper erkannt werden, nicht etwa in den Gesetzen desselben, denn diese gehören allen Menschen an, sondern in seinem specifischen Ausdruck, in seiner individuellen Bildung, die sich bei Jedem verschieden gestaltet. Was der einzelne Mensch im Unterschiede von den übrigen für sich ist, sagt uns unmittelbar sein Körper in der Figuration, welche die Seele am nächsten und am deutlichsten ausdrückt: in dem Antlitz, in der Form der Gesichtszüge, worin die Seele sich abspiegelt. Die Geniephilosophie wollte in Johann Caspar Lavater, einem ihrer bewegtesten Anhänger, diese besondere Kunst entdeckt haben, die geistige Eigenthümlichkeit aus der physiognomischen zu erkennen. Lavater gründete seine Physiognomik ganz und gar auf die Ideen der Monadenlehre: daß der Mensch Mikrokosmus, daß kein menschliches Individuum dem andern ähnlich, daß der deutlichste Ausdruck eigenthümlicher Individualität der Körper sei. Nun ist vom Körper der deutlichste und seelenvollste Theil das Gesicht, in dessen beiden Brennpunkten, Auge und Mund, sich der Gesammtausdruck des individuellen Seelenlebens concentrirt. „Der Mensch," sagt Lavater, „ist von allen Producten der Erde das allervollkommenste, das allerlebendigste. Jedes Sandkorn ist eine Unermeßlichkeit, jedes Blatt eine Welt, jedes Insect ein Inbegriff von Unbegreiflichkeiten. Und wer will die Zwischenstufen zählen vom Insect bis zum Menschen? In ihm vereinigen sich alle Kräfte der Natur; er ist der Extract der Schöpfung. Aber nimmer wird er in seinem ganzen Umfange anders erkannt werden, als durch seinen Körper, seine Oberfläche. Die Physiognomie ist der redendste, lebendigste Aus-

druck seines innern Gefühls, alles dessen, was das sittliche Leben so sehr über das thierische erhöht. Alle Gesichter der Menschen, alle Gestalten, alle Geschöpfe sind nicht nur nach ihren Classen, Geschlechtern, Arten, sondern auch nach ihrer Individualität verschieden. Kein Mensch ist einem andern Menschen vollkommen ähnlich: es ist dieß der erste, tiefste, sicherste, unzerstörbarste Grundstein der Physiognomik, daß bei aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menschlichen Gestalten nicht zwei gefunden werden können, die neben einander gestellt und genau verglichen, nicht merkbar unterschieden wären*)."

Die Physiognomik, in ihren Hauptsätzen ganz von der Monadenlehre abhängig, gab in der Art, wie sie Lavater geltend machte, ein höchst interessantes und ausdrucksvolles Zeugniß der Gefühlsphilosophie, von der sie angeregt und belebt war. Der poetische Begriff einer signatura rerum wurde hier in einer ganz neuen Weise auf die menschliche Seele angewendet. Um diese Signatur der Seele zu erkennen, mußten sich Phantasie und Verstand zu einer intellectuellen Anschauung vereinigen, die der Betrachtungsweise dieser Geniedenker vollkommen entsprach. Der Physiognomiker hatte so viel errathen und zu diviniren, er mußte durch Ahnung und Blick den Mangel einer festen und wissenschaftlichen Grundlage ersetzen. Der Gesichtsausdruck erschien als das bündigste Selbstbekenntniß, welches die Seele ablegen konnte, weit untrüglicher und unfehlbarer, als Rede und Schrift, weil dieser Ausdruck weit unwillkürlicher, instinctiver und darum naturgemäßer war. Man bedurfte nicht mehr der endlosen Autobiographien, womit sich die Literatur des Jahrhunderts ermüdet

*) Lavater's Physiognomik. Neue Aufl. der physiogn. Fragm. Nr. II. IV. S. 2 und 4.

hatte: die Silhouette konnte eine Lebensbeschreibung ersetzen, der Schattenriß der Gesichtszüge war der stumme, aber vielsagende Abdruck der Individualität, die deutlichste Signatur der Seele. Was in der Seele dem eigenen Bewußtsein selbst dunkel und verborgen blieb, hatte die Natur für den Schauenden mit unverkennbaren Zügen auf das Antlitz des Individuums geschrieben: das war die deutlichste Vorstellung aller undeutlichen, dunkeln, kleinen Vorstellungen der Seele, jener Begierden und Neigungen, die im Menschen geheimnißvoll wirken und das dunkle Ich ausprägen. Die menschliche Individualität hat einen doppelten Ausdruck; der eine ist bedingt durch ihre ursprüngliche Natur, der andere durch ihre zufällige Stimmung; der erste ist constant, der zweite beweglich; jener offenbart den festen Charakter, dieser den veränderlichen. Was der Mensch aus sich selbst nicht machen kann, was ihm gegeben ist, seine Kräfte und Anlagen, bilden den Inbegriff des festen Charakters. Was er dagegen in gewissen Lagen des Lebens erst durch seine Leidenschaften wird, was er zu sein sich Mühe giebt, was er sein oder zu sein scheinen möchte, giebt den Ausdruck der veränderlichen Individualität. Man muß sich hüten, diesen Ausdruck für den wahren zu nehmen. Die physiognomische Erkenntniß darf sich nicht täuschen lassen durch die Mimik. Die Erkenntniß des festen Charakters ist Physiognomik, die des veränderlichen Pathognomik. „Der stehende Charakter liegt in der Form der festen und in der Ruhe der beweglichen Theile; der leidenschaftliche in der Bewegung der beweglichen. Physiognomik zeigt die Summe der Capitalkraft, Pathognomik das Interesse, das jene abwirft. Jene, was der Mensch überhaupt ist, diese, was er in dem gegenwärtigen Moment ist. Jene, was er sein kann, diese, was er sein will. Alle Welt liest pathognomisch, sehr wenige lesen physio-

gnomisch*)." Diese erkennen den Naturausdruck der Individualität, den ächten, unverfälschten, der eins ist mit dem Kraftausdruck.

2. Die geniale Individualität.

Darum mußte man hier die deutlichste Offenbarung des Genies suchen, und Lavater war ganz geeignet, gerade dieser Offenbarung, der Physiognomie des Genies, mit besonderer Vorliebe nachzuspüren. Er hat in seinen physiognomischen Fragmenten das Genie in einer so dithyrambischen Weise beschrieben, daß wir kaum ein sprechenderes Zeugniß dafür vorbringen können, wie die Geniedenker sich das Genie vorstellten. „Was ist Genie? Was ist es nicht? Ist es bloß Gabe ausnehmender Deutlichkeit in seinen Begriffen, ist es bloß ungewöhnliche Leichtigkeit, zu lernen, zu sehen, zu vergleichen? Ist es bloß Talent? Genie ist Genius."

„Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, sagt, schafft, vergleicht, sondert, vereinigt, folgert, ahndet, giebt, meint, als wenn es ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art dictirt oder angegeben hätte, der *hat* Genie; als wenn er selbst ein Wesen höherer Art wäre, *ist* Genie. Der Charakter des Genies und aller Werke des Genies ist *Apparition*; wie Engelserscheinung nicht kommt, sondern dasteht, nicht weggeht, sondern weg *ist*, so Werk und Wirkung des Genies. Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, *Innig-Eigenthümliche*, Unnachahmliche, Göttliche ist Genie, das Inspirationsmäßige ist Genie, heißt bei allen Nationen, zu allen Zeiten Genie, und wird es heißen, so lange

*) Lavater Physiognomik. Nr. III.

Menschen denken, empfinden und reden. Genie blitzt, Genie schafft, veranstaltet nicht, schafft, sowie es selbst nicht veranstaltet werden kann, sondern ist. Unnachahmlichkeit ist der Charakter des Genies, Momentanität, Offenbarung, Erscheinung, Gegebenheit: was gegeben wird nicht von Menschen, sondern von Gott oder vom Satan." „Wenn es wahr ist, was ich bis dahin immer wahr befunden habe, daß Genie das Genie sieht, daß Blick Genie ist, die Seele in den Blick concentrirt, so ließe sich vielleicht schon a priori erwarten: hier zeigt sich das Genie, wenn es sich irgendwo zeigen muß*)."

Man sieht deutlich, welche Beziehung zu Leibniz die Gefühlsphilosophie einnimmt: das psychologisch-Irrationale, welches Leibniz entdeckt und so nachdrücklich geltend gemacht hatte, bildet den Mittelpunkt, um den sich die Originalitätsphilosophen bewegen und das sie als Genie, Glaube, Religion zur Geltung bringen.

---

*) Lavater's Physiognomik. Fragmente. LXII. S. 156 flgd.

Achtes Capitel.

3. Gefühlsphilosophie.

Friedrich Heinrich Jacobi.

I.

Aufgabe und Standpunkt.

1. Religion und Erkenntniß.

Wir haben bemerkt, welches wichtige Entwicklungsmotiv in dem Fortgange unserer Aufklärung das Problem der Religion gewesen war; wie namentlich der Thatsache und geschichtlichen Eigenthümlichkeit der Religion gegenüber die Verstandesaufklärung ihr Unvermögen und ihre Schranke deutlich gezeigt und wie Lessing auf der Höhe der Aufklärung diese Schranke durchbrochen und den großen Versuch gemacht hatte, das aufklärende Denken mit dem Begriff der Entwicklung und Geschichte in Einklang zu setzen. Ist einmal die Frage nach dem Ursprung der Religion in den Vordergrund gerückt, so muß von hier aus die Aufmerksamkeit der Philosophie für die ursprünglichen und originellen Mächte der menschlichen Natur überhaupt erweckt werden. In dieser Richtung fanden wir die Originalitätsphilosophen.

Ist es nun klar, daß die natürliche Erkenntniß der Ursprung der Religion nicht sein kann, weil diese tiefer liegt als jene; und

gilt, was Hamann so nachdrücklich geltend gemacht hatte, die Einheit der menschlichen Natur als ein untheilbares Ganzes: so stellt sich hier unwillkürlich die Aufgabe, die Erkenntniß selbst auf die Religion als auf die Urthatsache der menschlichen Natur zu gründen. Diese Aufgabe macht den Standpunkt Jacobi's.

Es ist für den Standpunkt und die Stellung Jacobi's bezeichnend, daß Lessing's Frage über den Ursprung der Religion, die im Antigoeze und in der Erziehung des Menschengeschlechts zur Sprache kam, ihn so mächtig anregte und ergriff, daß er seitdem Alles begierig aufsuchte und las, was Lessing über die religiösen Dinge geurtheilt hatte. Schon in dieser Anknüpfung an Lessing ist Jacobi der Aufklärung und Philosophie näher verwandt als Hamann, der gar nichts mit ihr gemein haben wollte. Indessen war er sich ebenso deutlich als Hamann des Gegensatzes bewußt, der ihn von der bisherigen Philosophie trennt; zugleich aber vermochte Jacobi, was einem Hamann bei seinem Standpunkt und seiner Geistesart nicht gegeben war: jenen Gegensatz bestimmt und klar zu formuliren. Eben darin liegt Jacobi's große Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Er fand den logischen Ausdruck gegen die dogmatische Verstandeserkenntniß, so wenig er auch sein eigenes Princip positiv ausbilden konnte. Daß er den letzteren Versuch, der fehlschlagen mußte, überhaupt unternahm; daß er nicht bloß die Grundlagen der bisherigen Philosophie auflösen, sondern selbst neue legen wollte: das ist der Nachtheil Jacobi's im Vergleiche mit Hamann, der sich so weit mit der Philosophie nicht einließ.

2. Kritik der Verstandeserkenntniß.

Einen Satz hat Jacobi einleuchtend bewiesen, daß die Verstandesphilosophie niemals im Stande sei, das Ursprüngliche zu

fassen. Sie denkt nach dem Satze des Grundes; sie begründet eine Erscheinung durch eine andere, diese wieder durch eine andere, zuletzt jede einzelne durch das Ganze. Darum kann sie im Menschen niemals eine ursprüngliche, selbstthätige Kraft, also nur einen graduellen, aber keinen wesentlichen Unterschied von den übrigen Dingen entdecken: sie ist daher unfähig, Persönlichkeit und Freiheit zu begreifen. Der Verstand denkt, indem er bedingt; was er denkt, verwandelt er in ein Bedingtes, er urtheilt nach dem Grundsatze der Identität: daß das Bedingte bedingt sei, d. h. er erklärt idem per idem. Wie er im Menschen die Freiheit, so muß er in der Welt die Schöpfung, also mit einem Worte die schaffende Freiheit verneinen; das System, welches am klarsten und entschiedensten Freiheit und Schöpfung verneint hat, erscheint daher Jacobi unter allen Systemen als das folgerichtigste und rationalste.

3. Alle Verstandeserkenntniß gleich Spinozismus.

Diese Vollkommenheit findet er in der Lehre Spinoza's. Hier entdeckte Jacobi die auf bloßen Verstand gegründete Wissenschaft in ihrer reinsten Vollendung. Es ist nicht unwichtig, den Gang zu verfolgen, der Jacobi zu dieser Entdeckung geführt hat, die für das Verständniß Spinoza's folgenreich und für ihn selbst entscheidend wurde. Er gehörte zu den Geistern, die durch Anschauung geweckt und aufgeklärt sein wollen und denen Nichts einleuchtet, was nicht durch wirkliche Anschauung offenbart werden kann. Seine ganze Natur widersprach der dogmatischen Metaphysik, und er begriff bald, warum diese Philosophie, die seinem Zeitalter geläufig war, den lebendigen Wahrheitssinn nicht befriedige. Sie kann das Dasein *selbst* nicht beweisen, weil sie den Ursprung desselben, die Kraft, wodurch Dasein entsteht, zu

fassen unvermögend ist; weil Alles, was sie beweist, ein Bewiesenes, Abgeleitetes, darum Nicht-Ursprüngliches ist. Sie meint, aus einem Begriffe das Dasein Gottes beweisen zu können, aber was sie in der That bewiesen hat, ist nicht die schaffende Gottheit, sondern nur der Inbegriff aller Dinge, d. h. das Ganze, das im Zusammenhange aller Theile, in der Naturnothwendigkeit oder im Mechanismus besteht. Jacobi suchte einen Beweis des göttlichen Daseins; er fand in Mendelssohn's Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften die damals geläufigen Argumente, die im Grunde nichts anderes vorbrachten, als was dem Principe nach schon Descartes erklärt hatte. Nun war von Leibniz bemerkt worden, daß Spinoza den Cartesianismus auf die Spitze getrieben habe, und diese Bemerkung war es, welche Jacobi veranlaßte, die Ethik Spinoza's gründlich zu studiren *). Hier fand Jacobi, was er suchte: das enthüllte Geheimniß des cartesianischen Gottes. Descartes wollte Gott als den Schöpfer der Welt beweisen; in Wahrheit hatte er Gott als die Einheit aller Dinge, als das Weltganze bewiesen. Dies machte Spinoza klar. Er setzte für den Werth des Begriffs den richtigen Ausdruck, indem er „Deus sive natura" sagte. Dabei dachte der Spinozismus so klar, so folgerichtig, mit einer solchen mathematischen Genauigkeit, daß Jacobi keinen Fehler in dieser Rechnung der Begriffe zu entdecken wußte. Kein Verstand, wenn anders er sich selbst treu bleibt, wenn anders er nichts als Verstand sein will, kann anders denken, als Spinoza gedacht hat. Aber nur er allein unter allen Philosophen seit Plato hat in

*) Ueber Jacobi's Bildungsgang vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 178 flgd. Ueber die Veranlassung, den Spinoza zu lesen, ebendaselbst, S. 187 flgd.

seiner Ethik die Klarheit und den Muth gehabt, die Verstandesbegriffe so zu denken, wie sie in Wahrheit sind, und ihnen keine andern Werthe unterzuschieben, als sie in Wirklichkeit haben. Nur er allein, und auch nur in seiner Ethik, hat gedacht und nicht gewähnt.

Jetzt mußte Jacobi seine Behauptung steigern: die bisherige Philosophie *hat* das Dasein Gottes nicht bewiesen, sie *kann* es auch nicht beweisen, und *keine* Philosophie kanu es, die nichts als demonstrative Wissenschaft sein will. Was von Spinoza gilt, ebendasselbe gilt von jedem andern System, welches die Wahrheit verstandesmäßig zu beweisen sucht. „Auch die leibnizwolfische Philosophie führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen des Spinozismus zurück.“ Auch die Aufklärung, die sich auf die leibniz-wolfische Philosophie gründet, gehört folgerichtiger Weise dem Spinozismus. Was konnte Jacobi wichtiger sein, als daß der größte Denker dieser Aufklärung, daß *Lessing* wirklich Spinozist gewesen sei, daß er diese Lehre nicht bloß im Herzen, sondern offen bekannt habe? So entstand jener berühmte Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessing's Spinozismus, woran sich auch Herder in seiner Schrift: „Gott“ betheiligte.

Man sieht, daß die Hauptfrage darin bestand, welches Verhältniß zu Spinoza Leibniz einnimmt, der den Rationalismus der deutschen Aufklärung zu verantworten hat, und hier müssen wir genau unterscheiden, wie sich zu Spinoza und Leibniz, diesen beiden Brennpunkten der dogmatischen Philosophie, die verschiedenen Parteien verhalten, die sich in jenem Streite berühren. Jacobi verhielt sich zu Spinoza und Leibniz entgegengesetzt, als Mendelssohn, Lessing und Herder. Entgegengesetzt als Mendelssohn: denn dieser identificirte und vermischte Beide in den

Punkten, wo sie Gegner sind, wie in den Begriffen von Gott, Welt, Seele; während sie Jacobi da zusammenfaßte, wo sie wirklich eine gemeinsame Grundlage haben, nämlich in der Annahme einer rationellen Gotteserkenntniß und in der deterministischen Auffassung der menschlichen Freiheit. Entgegengesetzt als Lessing: denn dieser unterschied Leibniz genau von Spinoza, während Jacobi Beide identificirte. Entgegengesetzt endlich als Herder: denn dieser identificirte Beide so, daß er den Spinoza dem Leibniz ähnlich machte; während Jacobi sie so identificirte, daß er den Leibniz in den Spinoza zurückübersetzte. Diese Gesichtspunkte muß man sich klar machen, um zwischen den streitenden Parteien ein richtiges Urtheil zu fällen. Jacobi, der die leibniz-wolfische Philosophie auf den Spinozismus zurückführte, konnte leicht Lessing, diesen ächt leibnizischen Denker, für einen Spinozisten ausgeben; ja er durfte sich, nachdem er einmal den Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza im Principe ausgelöscht hatte, über Lessing's Spinozismus täuschen. Lessing allein hätte ihn widerlegen können. Seine wirklichen Gegner vermochten es nicht, weil sie den Spinoza nicht kannten, weil sie auf derselben falschen Fährte bemüht waren, den Spinoza mit Leibniz auszugleichen. Mendelssohn hatte niemals den Text der Ethik gesehen, geschweige gelesen, er wußte nicht einmal, daß es die Ethik war, welche Ludwig Meyer nach dem Tode Spinoza's herausgegeben; und man darf dreist behaupten, daß Herder bei seiner phantasirenden Denkweise nicht vermochte, die Ethik wirklich zu studiren. In seinem „Gott" dichtete sich Herder einen Spinozismus, der eben so falsch war, als welchen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" unter dem Namen eines geläuterten Pantheismus zu Tage gefördert hatte. Herder's poetischer und Mendelssohn's logischer Verstand begegneten sich darin, daß sie beide den Spi-

nozismus auf dieselbe Weise verfehlten. Ich sage, Jacobi konnte sich über Lessing's Spinozismus täuschen, weil er sich über den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz wirklich getäuscht hat. Wenn auch seine Kenntniß Spinoza's genauer war, als die der Andern, so war sie doch lange noch nicht die sicherste. So hat Jacobi z. B. entschieden Unrecht, wenn er meint, Spinoza hätte die Endursachen in dem Sinne auch annehmen können, in welchem sie Leibniz behauptet habe*). Dies würde Spinoza niemals vermocht haben.

4. Gespräch mit Lessing.

Was aber Lessing betrifft, so war sein Gespräch mit Jacobi, welches dieser als Zeugniß des lessing'schen Spinozismus berichtet, zwar ohne allen Zweifel ächt, aber es hat gewiß nicht eine solche beweisende Geltung, wie ihm Jacobi geben wollte, denn Lessing hat das ganze Gespräch mehr im Charakter der Laune, als des wirklichen Ernstes behandelt. Er hat Jacobi reden und ihm Behauptungen hingehen lassen, von deren Gegentheil er überzeugt war und überzeugt sein mußte, weil er dieses Gegentheil selbst bewiesen hatte. Davon aber sagt er dem Andern nichts. So hatte Lessing es Mendelssohn brieflich bewiesen, daß Spinoza und Leibniz wohl in dem Worte Harmonie übereinstimmen können, daß aber der Sinn dieses Wortes bei Leibniz ein ganz anderer sei, als bei Spinoza. Nun beruft sich Jacobi auf diesen von Mendelssohn öffentlich geführten Beweis, daß die harmonia praestabilita schon im Spinoza stehe, und Lessing sagt ihm nichts davon, daß er eben diesen öffentlichen Beweis privatim widerlegt habe**). Dieß ist doch der sicherste

*) Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn. S. 24—26. Jacobi's Ges. Werke. Bd. IV. S. 67.

**) Lessing's sämmtl. Werke. Lit. Nachlaß. Bd. XI. S. 112.

Beweis, daß es mit jenem Leibniz = Spinoza wohl Jacobi, aber gewiß nicht Lessing Ernst war. Und diese Gleichung bildet den Hauptpunkt des Gesprächs, den Mendelssohn sehr leicht hätte zerstören können, wenn er an diesem Punkte nicht selbst festgehalten hätte. Er hätte Jacobi schriftlich beweisen können, daß Lessing über das Verhältniß von Spinoza und Leibniz anders dachte, als er in jenem Gespräch die Miene annimmt, aber er hätte freilich mit diesem Zeugniß sich selbst widerlegt. Was sonst Lessing gegen die Willensfreiheit einwendet, das sagt er fast mit Leibniz' eigenen Worten. Auch das Ἓν καὶ πᾶν, zu dem er sich bekennt, durfte in einem gewissen Verstande auch Leibniz annehmen, der ja in allen Wesen das Stufenreich gleichartiger, formgebender und vorstellender Kräfte sah. Das Gesetz der Analogie aller Wesen, welches Leibniz mit so vielem Nachdruck behauptet, ist zugleich das Gesetz ihrer Einmüthigkeit, und warum sollte dieser Alles in sich fassende Begriff nicht auch Ἓν καὶ πᾶν heißen? Dazu kommt, was wir schon früher gezeigt haben: daß Lessing wirklich in Rücksicht des Pantheismus von Leibniz abwich, indem er das Wesen Gottes zwar nicht weniger persönlich, als Leibniz, aber concreter als dieser begreifen wollte. Die Vorstellung der göttlichen Weisheit und Vorsehung, die er mit Leibniz bejahte, hinderte Lessing nicht, die Welt oder die Wirklichkeit der Dinge in Gott zu denken. Seine Gedanken über die Gottmenschheit und Trinität machten Lessing zu einem leibnizischen Pantheisten. Daß Leibniz, der die Gottmenschheit und Trinität über die Vernunft setzte, dem Pantheismus abgeneigt blieb, war eben so natürlich und folgerichtig, als daß Lessing, der sie der Vernunft gleich setzen wollte, dem Pantheismus zustrebte*). Denn noch hat Niemand über diese Mysterien philosophirt und versucht, sie in

*) Vgl. oben Cap. V. dieses Buchs. S. 807. 816.

Vernunftwahrheiten zu verwandeln, ohne den Pantheismus zu berühren, ohne den Vorwurf dieser Ketzerei von der rechtgläubigen Seite zu erfahren. Aber dieser Pantheismus machte Lessing nicht ohne Weiteres zum Anhänger Spinoza's, der nach seinen Begriffen die Gottmenschheit für absolut vernunftwidrig erklärte. Ein anderer Pantheismus ist derjenige, welcher die Gottmenschheit begreift; ein anderer, welcher sie leugnet. Jenen suchte Lessing, diesen hatte Spinoza. Jacobi's Scharfblick entdeckte mit Recht Lessing's Pantheismus gerade in den Sätzen der Erziehung des Menschengeschlechts, welche die göttliche Dreieinigkeit beweisen und als vernunftgemäß darstellen wollten. Daß aber Jacobi in diese Sätze den Spinozismus hineinlas, dem Gott-Vater die natura naturans, dem Gott-Sohn die natura naturata als Realwerth unterschob und erst damit die lessing'schen Begriffe vollkommen aufgeklärt haben wollte: dieß war eben Jacobi's fire Idee, der sich keinen andern Pantheismus vorstellen konnte, als die Lehre Spinoza's *).

II.

Glaube und Wissen.

1. Idealismus und Nihilismus.

Es ist für Jacobi ausgemacht, daß der Verstand, weil er nur vom Bedingten zum Bedingten fortschreitet, das Dasein Gottes nicht zu beweisen vermag. Entweder giebt er einen falschen Beweis, oder er verneint das Dasein Gottes, wie Spinoza, indem er an dessen Stelle das Ganze, die Welt, setzt. Eben so wenig kann der Verstand, weil er nur von Begriff zu Begriff, von Vorstellung zu Vorstellung fortschreitet, das Dasein der Dinge beweisen. Er muß an die Stelle der Dinge unsere Empfin-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. S. 41 flgd. Ges. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

bungen und Vorstellungen, an die Stelle des objectiven Daseins die Bestimmungen unseres subjectiven setzen. Der folgerichtige Verstand verwandelt die Dinge in Vorstellungen und das Dasein Gottes in ein Chaos, welches so gut als Nichts ist: er führt in der ersten Richtung zum „Idealismus", in der andern zum „Nihilismus".

Also kann der Verstand oder, was dasselbe heißt, die Philosophie, die sich auf ihn gründet, weder das übersinnliche noch das sinnliche Dasein, also überhaupt nicht das Dasein beweisen; und da die Kraft zu beweisen dem Verstande ausschließlich angehört, so folgt, daß sich das Dasein als solches überhaupt nicht beweisen läßt. Beweisen können wir nur das Bedingte, also Nichts, das unbedingt und ursprünglich ist, wie Gott, die Persönlichkeit, die Freiheit; und von dem Bedingten können wir nur die Vorstellung, aber nicht das Dasein beweisen. Und dennoch leugnen wir das Dasein nicht, so wenig wir im Stande sind, es zu demonstriren.

2. Die Gewißheit als Glaube. Hume.

Wir sind im Grunde der Seele von unserm Dasein, wie von dem Dasein außer uns überzeugt, so wenig wir diese Ueberzeugung auf Beweise gründen oder durch Beweise bekräftigen können. Also es giebt in uns eine Gewißheit der Existenz. Wie ist sie möglich? frägt Jacobi und antwortet: durch den Glauben allein, da sie durch Wissen nicht möglich ist. Dieser Glaube muß allem Wissen in uns vorangehen, da er niemals daraus hervorgehen kann. „Wir werden alle im Glauben geboren," schrieb Jacobi an Mendelssohn, „und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Durch den Glauben wissen wir,

daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden, denn ohne Du ist das Ich unmöglich*)."

Das jacobi'sche Glaubensprincip ist zunächst kein religiöses, sondern ein realistisches: es ist das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus des Verstandes. So macht es Jacobi in seinen Briefen an Mendelssohn über die Lehre Spinoza's geltend. Dieser Glaube sichert unsern Vorstellungen die Objectivität, er bewirkt, daß sie uns für Bestimmungen der Dinge gelten, während sie sonst nur unsere eigenen Bestimmungen sein könnten. Darin ist Jacobi, wie Hamann, ganz mit Hume einverstanden, daß er den sinnlichen Glauben aller menschlichen Erkenntniß zu Grunde legt. Und der Grund dieses Glaubens? Was ist der Grund davon, daß mir die Thatsache eines fremden Daseins so klar einleuchtet, daß ich derselben vollkommen gewiß bin und kein Skepticismus der Welt im Stande ist, mir diese Gewißheit zu rauben? Was macht meine sinnliche Empfindung zur Wahrnehmung im buchstäblichen Sinne des Worts? Zur Wahrnehmung, d. h. daß ich meine Empfindung und Vorstellung nicht bloß für Schein oder Modification meiner selbst, sondern für wahr nehme: für die wirkliche Erscheinung eines Gegenstandes.

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 162 flgd. Bd. IV. S. 210. Vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi's Ges. Werke. Bd. II. S. 155 flgd.

„Wir haben Nichts," sagt Jacobi, „worauf unser Urtheil sich stützen kann, als die Sache selbst, Nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor uns stehen. Können wir uns mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken? Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Wir haben ja für das Dasein an sich eines Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Dasein dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein solches Dasein gewahr werden können. Nun behaupten wir aber demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind. Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf Nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können*)."

3. Die Offenbarung als Grund des Glaubens.

So führt der sinnliche Glaube nothwendig zum Offenbarungsglauben, ja er kann nur kraft des letztern bestehen. Aber ein Dasein, welches offenbar ist, setzt ein Dasein voraus, welches offenbar macht, eine Kraft, wodurch Dasein entsteht, eine schöpferische Kraft, die nur Geist, eine Ursache alles Daseins, die nur Gott sein kann. „Das All der Wesen," sagt Jacobi, „muß durch Etwas geeinigt sein, und Nichts ist wahrhaft Etwas, als der Geist." „Von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf**)!" Unser sinnlicher Glaube ist nothwendig Offenbarungsglaube und dieser nothwendig

*) David Hume über den Glauben, ein Gespräch. Band II. S. 165 flgd.

**) Ebendaselbst. S. 274, 284 flgd.

Gottesglaube oder Religion. Wie der sinnliche Glaube das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus, so bildet der Gottesglaube das natürliche Gegengewicht gegen den Nihilismus der Verstandesphilosophie. Dieser Glaube ist Natur, nicht willkürliches Zeichen und Buchstabe: er ist das ungeschriebene Gesetz des menschlichen Herzens, das wir befolgen, selbst wenn wir es leugnen. Kein Idealist kann sich wirklich überreden, es gebe außer ihm keine Dinge; kein Atheist sich wirklich überreden, es gebe außer den Dingen keinen Gott. Sein Herz glaubt, was sein Verstand leugnet.

4. Der Glaube als Gefühl (Vernunft).

Diesen Glauben nannte Jacobi in seinem Gespräch über Hume „das offenbarende Vermögen in uns, den Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt". Diesen Sinn nannte er später in der Einleitung zu seinen sämmtlichen philosophischen Schriften Gefühl oder Vernunft*). Abgesondert von diesem Gefühl, welches die Wurzel unserer Erkenntniß bildet, kann der menschliche Verstand nicht Dinge, sondern nur Gedankendinge, nicht Gott als den lebendigen Ursprung alles Daseins, sondern nur Natur als den mechanischen Zusammenhang des Ganzen begreifen. Idealismus und Nihilismus sind daher die wesenlosen Systeme, welche der Verstand für sich findet, wenn er nur für sich denkt. Sein höchster Begriff ist der Satz des Grundes, das „principium compositionis", welches nur Me-

*) Einleitung in sämmtliche philosophische Schriften. Bd. II. S. 60 flgd. Es ist zu bemerken, daß Jacobi erst hier seinen Standpunkt als „Gefühlsphilosophie" bezeichnet, daß er hier die Vernunft in das ursprüngliche Gefühl setzt, während er früher, wie in dem Gespräch über Hume, die Vernunft nicht wesentlich vom Verstande unterschieden hatte.

chanismus anerkennt, also Freiheit, Persönlichkeit, Gottheit nothwendig von sich ausschließt und folgerichtiger Weise verneint. Den Begriff der Ursache, des Ursprünglichen, der freien Wirksamkeit kann der Verstand nicht fassen, weil Ursprüngliches innerhalb seiner bedingten Vorstellungen nirgends getroffen wird. Aber in dem Gefühle seiner eigenen Ursprünglichkeit, in seiner selbstthätigen Erfahrung wird dem Menschen die Gewißheit, daß es ein Ursächliches in der Welt giebt, also auch eine Ursache der Welt geben müsse. Von diesem Gefühle beseelt, denkt der menschliche Geist nach einem höhern Princip, als dem Verstandessatze der Identität und des Grundes, er findet in seiner eigenen Selbstthätigkeit das „principium generationis", das nicht vom Theil zum Ganzen, sondern von dem lebendigen Dasein zum Ursprunge alles Lebens, zu Gott als dem absolut Lebendigen, von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung leitet*). Giebt es keine Freiheit, so giebt es nur Mechanismus und Fatum, so ist die „fatalistische" Weltanschauung Spinoza's die einzig mögliche. Giebt es Freiheit im Menschen, so giebt es Vorsehung in der Welt, denn Freiheit und Vorsehung sind unzertrennlich mit dem Vernunftgefühle verbunden**).

Wenn man gewöhnlich sagt, Jacobi habe der Philosophie den Glauben, dem Verstande das Gefühl entgegengesetzt, so erklärt diese vieldeutige Formel nichts von der Eigenthümlichkeit des jacobi'schen Standpunktes; es wird damit namentlich die Entdeckung nicht bezeichnet, welche in Jacobi die Gefühlsphilosophie gemacht und gegen den Dogmatismus siegreich behauptet

*) David Hume über den Glauben. Gesammelte Werke. Bd. II. S. 313 flgd.

**) Ueber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Bd. II. S. 313 flgd.

hat. Giebt es im Menschen ein ursprüngliches Vermögen, worin sich der Mensch nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet: so hatte vor Jacobi die Philosophie diese Thatsache nicht zu entdecken, nicht zu erklären vermocht, wenn wir nicht etwa mit Jacobi die platonische Ideenlehre mit ihren tiefsinnigen Mythen vom Ursprunge der menschlichen Seele ausnehmen wollen. Entweder sah die Philosophie im Menschen nur ein Glied im mechanischen Naturzusammenhange, nur einen Theil des natürlichen Weltalls und mußte ihm unter diesem Gesichtspunkte alle Ursprünglichkeit und Freiheit absprechen; oder sie dachte den Menschen als ein Glied in der Stufenordnung der Natur und konnte unter diesem Gesichtspunkte zwar die menschliche Ursprünglichkeit, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen und graduellen Unterschiede von den übrigen Wesen behaupten. Entweder galt der Mensch für einen Modus, wie bei Spinoza, oder für eine Monade von höherer Potenz, wie bei Leibniz: in beiden Fällen ist der Mensch nur dem Grade nach von den Naturwesen unterschieden und, mit den Thieren verglichen, nur eine höhere Thiergattung; in beiden Fällen ist der Mensch ein Ding unter Dingen. Und weil hierin beide Systeme übereinstimmen, darum beurtheilt sie Jacobi unter demselben Gesichtspunkt und erklärt Leibniz so gut als Spinoza für einen bloßen Naturalisten. Wenn es nun im Menschen Etwas giebt, das in der ganzen Natur, in allen andern Wesen nichts Analoges findet; so ist damit die menschliche Ursprünglichkeit in ihrem absoluten, unvergleichlichen Unterschied von allen andern Wesen bewiesen, so ist damit Leibniz so gut als Spinoza und die Verstandesphilosophie überhaupt widerlegt. Dieses Etwas kann nicht der Verstand sein, denn ein Analogon des Verstandes haben auch die Thiere,

auch nicht die Vernunft im Sinne der dogmatischen Philosophie, denn diese sogenannte Vernunft ist vom Verstande nicht wesentlich unterschieden; der Verstand macht aus den sinnlichen Vorstellungen Begriffe, die Vernunft bildet aus diesen Begriffen Urtheile und Schlüsse: sie entspringt mithin aus der Sinnlichkeit, als aus ihrer Wurzel, und was sie entwickelt, kann daher nur sinnlicher Natur sein. Aus Sinnlichem kann nur Sinnliches hervorgehen. Und wie sich die menschlichen Sinne nur dem Grade nach von den thierischen unterscheiden, so besteht auch zwischen dem menschlichen Verstande, der sich auf Sinnlichkeit gründet, und dem thierischen keine absolute Differenz. Aber diese Differenz besteht, wenn es im Menschen ein Vermögen des Uebersinnlichen giebt, welches die demonstrative Vernunft niemals sein oder werden kann, welches lediglich in der fühlenden Vernunft besteht*). Daß in der That ein solches Vermögen des Uebersinnlichen in der menschlichen Seele existirt, beweist die Thatsache der Religion, wodurch sich der Mensch ahnend, fühlend, erkennend zu dem Ewigen erhebt, die Thatsache der Freiheit, kraft deren der Mensch schlechthinniger Anfangspunkt seiner Handlungen sein kann. Wäre er nur ein höheres Thier, so wäre die Religion wie die Freiheit, der Gottesglaube wie das Selbstgefühl schlechterdings unmöglich. Wären sie unmöglich, wie könnten sie sein, wie könnten sie selbst in verkümmerter Gestalt existiren?

Die Verstandesphilosophie vermochte nicht, diese Thatsachen zu erklären; deßhalb war sie gezwungen, wenn sie folgerichtig sein wollte, dieselben zu verneinen. An die Stelle Gottes setzte sie die Natur d. h. den Mechanismus der Kräfte, an die Stelle der Freiheit die Naturbestimmung d. h. den Mechanismus der

*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Werke. Bd. II. S. 7, 8.

Triebe. Ihre Gotteslehre war naturalistisch; ihre Moral deterministisch. Natürliche Gotteslehre ist für Jacobi gleich „Atheismus"; deterministische Moral ist ihm gleich „Fatalismus". Dahin führt offen genug die Lehre Spinoza's; eben dahin führt zwar weniger offen, aber nicht weniger nothwendig die leibniz-wolfische Philosophie und überhaupt jeder folgerichtige Rationalismus*). Die Reflexion kann den Glauben nicht machen; der Verstand, sei er auch noch so klar und deutlich, kann die Thatsache der Religion nicht erzeugen und hat sie niemals erzeugt; wenn diese Thatsache möglich ist, so muß sie vor dem Verstande bestehen, da sie durch ihn nicht entstehen kann. Es muß daher im Menschen eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen geben, wodurch wir uns dem Wesen nach vom Thier unterscheiden, wodurch wir im eigentlichen Sinne erst menschlich sind. Hier oder nirgends muß das Wesen des Menschen entdeckt werden. Diese Entdeckung, welche den Gesichtskreis der dogmatischen Philosophie übersteigt, hat Jacobi gemacht oder zu machen gesucht, und in dieser Richtung erscheint er als der unmittelbare Vorgänger Kant's, der den Punkt traf, welchen Jacobi nur suchte.

III.
Jacobi's Stellung in der Geschichte der Philosophie.

1. Jacobi und Kant.

Kant entdeckte, um die Erkenntniß zu erklären, also im Interesse der neu zu begründenden Philosophie, solche Kräfte in der menschlichen Seele, die ursprünglich sein müssen und den

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I, III, IV.

Menschen nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von der Natur unterscheiden. Hierin stimmen Jacobi und Kant überein, allein Jacobi behauptet mit unmittelbarer Gewißheit als einen Glaubenssatz, was Kant durch eine tiefsinnige und genaue Untersuchung analysirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige gewesen war, feststellt. Der dogmatischen Philosophie setzt Kant einen höhern philosophischen Gesichtspunkt, Jacobi ein höheres menschliches Selbstgefühl entgegen; beide zeigen den dogmatischen Denkern die Thatsache, welche noch unerklärt ist, obwohl sie in lebendiger Wirklichkeit existirt, aber Kant verhält sich zu dieser dem dogmatischen Verstande überlegenen Thatsache beweisend, Jacobi dagegen, um seinen eigenen Ausdruck zu brauchen, nur „weisend". Er weist darauf hin: sein Gefühl ist ein Fingerzeig, gerichtet auf das thatsächlich-Uebersinnliche im Menschen, auf jene Gegend der Seele, welche im Schatten der Philosophie liegt, die nicht auf den Höhen des Verstandes, sondern in der Tiefe des Gemüthes, im Grunde des Lebens allein entdeckt werden kann. Ohne eine ursprüngliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen in unserer Seele, ohne unmittelbare Offenbarung und Offenbarungsglauben giebt es keine Religion und kein positives, lebendiges Wissen. Entweder also muß die Religion an der Quelle des menschlichen Lebens, an der Wurzel des Geistes entdeckt oder sie kann überhaupt nicht entdeckt, überhaupt nicht erklärt werden. Von diesem Punkte aus hat Jacobi unaufhörlich die Philosophie und den Rationalismus als solchen bekämpft. Er ist in dieser Stellung, wie in seinem negativen Verhalten gegen Philosophie und Vernunftreligion, stets derselbe geblieben und konnte deßhalb mit Recht die Einleitung in seine philosophischen Schriften mit den Worten schließen: „ich ende, wie ich begann *)!"

*) Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Bd. II. S. 123.

Gegen die Möglichkeit der Vernunftreligion zeugt in den Augen Jacobi's die Geschichte und die Natur. Die Geschichte: denn niemals ist in der Welt eine Religion durch Vernunftschlüsse gemacht oder auf Vernunftgründe hin geglaubt worden. Die Natur: denn die Vernunft ist verwandt mit dem Verstande, der menschliche Verstand ist verwandt mit dem thierischen; gäbe es nun eine Vernunftreligion, so müßte sich auch in den Thieren ein Analogon der Religion finden, weil sie ein Analogon der Vernunft haben. Aber es giebt in der Thierseele auch nicht ein leises Gefühl, auch nicht einen dumpfen Instinct des Uebersinnlichen, also nichts, das der Religion vergleichbar wäre. Diese Thatsache beweist, daß die Religion niemals auf Vernunft gegründet werden kann, daß also die Religion, wenn sie ist, der Vernunft vorausgehn, daß Wissenschaft und Erkenntniß vielmehr auf die Religion gegründet werden müsse. Religion und Philosophie, so habe ich mich an einem andern Orte ausgedrückt, verhalten sich im Verstande Jacobi's ähnlich, wie Natur und Physik. So wenig die Physik Natur machen kann, so wenig ist jemals die Philosophie im Stande, Religion zu machen. So wenig jemals die Physik, und wäre sie bis auf den letzten Punkt vollendet, die Natur überflüssig machen oder ersetzen kann, so wenig kann jemals die Philosophie, und wäre sie auf dem höchsten Gipfel der Aufklärung, die Religion überflüssig machen oder ersetzen. Jacobi dachte so: der wahre Theismus ist nur durch Glauben und nie durch Begriffe gegeben; der wahre Theismus ist keine logische, sondern eine fromme Vorstellung, er ist das lebendige Verhältniß kindlicher Liebe, herzlicher Ergebung, innigen Vertrauens: der unbedingte, ursprüngliche Glaube an eine väterliche, liebevolle, erlösende Weltregierung: ein Glaube, der durch kein Verstandessystem begründet noch weniger erzeugt noch weniger

ersetzt werden kann. Dieser Theismus lebt, er läßt sich nicht in ein bündiges Raisonnement, in eine schulgerechte Schlußfolgerung bringen, denn Liebe, Hingebung, Erlösung lassen sich nicht logisch beweisen. Darum fehlt in jedem philosophirenden Theismus das wahrhaft Religiöse, und man muß unklar denken oder empfinden, um diesen Mangel, dem religiösen Gemüthe so fühlbar, nicht zu merken, um sich durch ein gleichlautendes Wort über diesen Mangel täuschen zu lassen. So fühle ich, sagt sich Jacobi, und ich kann nicht anders als so fühlen; so denken die Systeme der Philosophie, und wenn sie Recht hätten, wäre mein Gefühl unmöglich.

Vergleichen wir Jacobi mit den Philosophen, die ihm vorausgehen, so erhebt er sich ohne Zweifel über deren Gesichtskreis: er hält ihnen das Gewicht einer Thatsache entgegen, welche der dogmatische Verstand entweder verneinen mußte oder wenigstens nicht erklären konnte; er fühlt Mehr, als jene begreifen. Wie Leibniz die Thatsache des Lebens in der Natur und der Selbstbewegung in den Körpern der Lehre Descartes', wie er die Thatsache der Individualität der Lehre Spinoza's entgegengehalten hatte, so hält Jacobi die Thatsache der Religion, die Thatsache des Uebersinnlichen im Menschen, der Philosophie überhaupt entgegen. Wie Descartes und Spinoza der leibnizischen Philosophie untergeordnet sind, weil diese höhere Thatsachen betrachtet und erklärt, so muß sich aus demselben Grunde die dogmatische Philosophie dem Standpunkte Jacobi's unterwerfen. Diese Bedeutung Jacobi's müssen wir um so mehr hervorheben, weil sie in der That zu wenig erkannt und nicht deutlich genug bezeichnet worden ist. Vergleichen wir dagegen Jacobi mit den Philosophen, die ihm nachfolgen, so macht er erst in der Form des Gefühls geltend, was jene in die Form der Erkenntniß zu erheben suchen.

Zu den dogmatischen Denkern verhält sich Jacobi wie das religiöse Gefühl zu dem bloßen Verstande; zu den kritischen Denkern verhält er sich wie das bloße Gefühl zu dem überlegenen Verstande, der die Tiefe der menschlichen Seele durchschaut und die Thatsachen des Gefühls einsieht. Ehe aus der dogmatischen Philosophie, welche die Erkenntniß der Dinge sein will, die kritische Philosophie oder die menschliche Selbsterkenntniß hervorgehen konnte, mußte das menschliche Selbstgefühl gleichsam als mittlerer Durchgangspunkt hervortreten, und diesen Durchgangspunkt eben bezeichnet Jacobi. Er selbst ist noch nicht kritisch, sondern er macht nur die Krisis, die von dem Werdedrang des neuen Princips beseelt ist. Alles Neue in der Geschichte der Menschheit behauptet sich zuerst als ein unmittelbar Gewisses, bevor es in das Gebiet objectiver Erkenntniß erhoben wird. So macht Jacobi das Wesen des Menschen mit der Unmittelbarkeit des Gefühls geltend, bevor es Kant durch die Kritik der Vernunft erleuchtet. So verhält sich überhaupt die Gefühlsphilosophie zur kritischen.

2. Jacobi und Mendelssohn.

Dieses Verhältniß macht Jacobi selbst durch sein eigenes Beispiel sehr deutlich. Denn gegenüber den dogmatischen Denkern zeigt er ein überlegenes Bewußtsein, welches die vorhandenen Systeme der Philosophie wohl begreift und besonders ihre Mängel gründlich einsieht und scharf hervorhebt; den kritischen Denkern gegenüber erscheint Jacobi als der untergeordnete Kopf, der nicht im Stande ist, dem höhern Gesichtspunkte nachzukommen. Jacobi hat wohl den Spinoza, aber niemals den Kant verstanden. So Recht hatte Leibniz, wenn er sagte: daß in dem Vollkommenen das Unvollkommene immer deutlich, in dem Un-

vollkommenen das Vollkommene immer undeutlich vorgestellt werde. Die Wahrheit dieses tiefsinnigen Satzes springt in die Augen, wenn wir Jacobi mit Mendelssohn vergleichen. In dem Streite beider kam der Gegensatz zwischen der Verstandes- und der Gefühlsphilosophie zum Vorschein. Mendelssohn vertheidigte den Theismus der Aufklärung, Jacobi den Theismus des Gefühls. Und wie man auch über die beiden Persönlichkeiten denke, so wird doch jeder Unbefangene begreifen müssen, daß Mendelssohn über den Standpunkt seines Gegners vollkommen im Unklaren, Jacobi dagegen über Mendelssohn vollkommen im Klaren war; daß der Verstandesphilosoph den Gefühlsphilosophen sehr undeutlich, dieser jenen sehr deutlich vorstellte. Darum klagt auch Mendelssohn unaufhörlich, daß er Jacobi nicht verstehe, und er verstand ihn wirklich nicht; Jacobi sagt nie, daß ihm sein Gegner unverständlich sei. Abgesehen übrigens von dieser Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte, lassen sich die beiden Gegner gut mit einander vergleichen. Mendelssohn verhält sich zur Verstandesaufklärung ähnlich, wie Jacobi zur Gefühlsphilosophie. Jener möchte Glauben und Wissenschaft in Moral, dieser Moral und Wissenschaft in Glauben verwandeln. Beide sind keine Systematiker, keine strengen und methodischen, sondern rednerische Schriftsteller, beide sind schöngeistige Talente, welche ihre philosophischen Gesichtspunkte ästhetisch ausstellen und in der Art akademischer Belletristen behandeln; beide sind von einförmigem Inhalte, und sie werden nicht müde, diesen einförmigen Inhalt zu wiederholen. Gott und Unsterblichkeit sind die Begriffe, welche Mendelssohn von allen Seiten beleuchtet, die er bis auf die Neige ausbeutet; Glaube und Offenbarung sind die beiden festen Punkte, von denen Jacobi ausgeht, um immer eben dahin wieder zurückzukehren. So ist auch ihre Beurtheilung der philoso-

phischen Systeme eintönig und nivellirend. Mendelssohn erschienen Spinoza und Leibniz gleich Wolf; Jacobi erschienen Leibniz und Wolf gleich Spinoza. Und in der festen Annahme, daß alle rationale Erkenntniß auf Spinozismus hinauskommen müsse, daß Spinoza der consequenteste aller Rationalisten gewesen sei, hat Jacobi dieses Urtheil über alle Systeme seit Aristoteles ausgedehnt. Leibniz, Wolf und Lessing setzte er gleich Spinoza, und er versuchte dasselbe mit Kant, Fichte und Schelling, bis endlich der letztere, der Spinoza und Leibniz eben so gut zu unterscheiden als zu verbinden wußte, dieser gleichmachenden Kritik in seinem Denkmale Jacobi's ein grausames, aber nicht ungerechtes Ende setzte.

Jacobi hatte so lange das Einerlei seiner Gedanken wiederholt, er war bei den unbeweglichen Vorstellungen von Glaube und Offenbarung so unbeweglich stehen geblieben, nachdem sich die Philosophie schon längst derselben bemächtigt hatte, daß ihm Schelling zuletzt vorwerfen durfte, er sei langweilig geworden, und es sei endlich Zeit, daß sein „Genörgel" aufhöre*). Jacobi erfuhr durch Schelling ein ähnliches Schicksal, als Mendelssohn durch ihn erfahren hatte. Er war, um leibnizisch zu reden, Mendelssohn gegenüber die höhere, Schelling gegenüber die niedere Monade, die dort deutlich vorstellte, während sie selbst undeutlich vorgestellt wurde, hier dagegen undeutlich vorstellte, während sie selbst deutlich vorgestellt wurde. Nachdem Jacobi den Pantheismus Spinoza's gegen Mendelssohn's Theismus siegreich vertheidigt hatte, konnte ihm nichts Schlimmeres begegnen, als daß er von dem Standpunkte seines Theismus aus den Pantheismus eines Schelling angreifen wollte.

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135.

3. Jacobi und Leibniz.

Bevor wir die Gefühlsphilosophie verlassen, so möge kurz das Verhältniß bemerkt werden, worin ihre Anhänger zu Leibniz standen. Der wahre Leibniz hätte ihnen unter allen frühern Philosophen der verwandteste sein sollen; wenn auch in seinem System die absolute oder unvergleichbare Ursprünglichkeit des menschlichen Wesens keinen Platz fand, so war doch hier die Ursprünglichkeit des Gefühls, die elementare Bedeutung der dunkeln Vorstellungen mit großem Scharfsinn erkannt worden. Herder kannte Leibniz und wußte sich in positiver Weise von ihm abhängig. Hamann kannte ihn nicht oder nur so weit sich Leibniz in der Theodicee zu erkennen giebt*). Lavater war mehr von ihm abhängig, als er vieleicht selbst wußte. Und Jacobi, der aus Leibniz ein genaues Studium gemacht hatte und ihm in wichtigen Punkten beistimmte, war doch zu sehr interessirt, die Monadenlehre auf den Spinozismus zurückzuführen, als daß er Leibniz' Eigenthümlichkeit hätte gerecht werden können. Indessen, wenn das Axiom der Mathematik, daß zwei Größen, welche einer dritten gleichen, auch unter einander gleich sind, auf die Geister angewendet werden darf, so mußte Jacobi mehr mit Leibniz übereinstimmen, als er selbst Wort haben wollte. Denn beide vergleichen sich mit Plato: Leibniz hält sich an Plato, diesen antiken Gegenfüßler Spinoza's, und Jabobi sieht in Plato den einzigen Philosophen, dem er verwandt sein und welchen er selbst dem Spinoza entgegen setzen will**).

*) Allwills Briefsammlung. Briefe an Verschiedene. Nr. IX. Jacobi's Werke. Bd. I. S. 384.

**) Jacobi's Verhältniß zu Leibniz: vgl. Gespräch über Hume. Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Jacobi's Hinweisung auf Plato: vgl. Einleitung II. S. 73 flgd.

Neuntes Capitel.

Göthe und Schiller in ihrem Verhältniß zu Leibniz und der Aufklärung.

Schluß.

I.

Göthe's philosophische Vorstellungsweise.

1. Verhältniß zu Spinoza.

In eben dem Punkte nun, wo Jacobi den Spinozismus verläßt und sich gegen alle rationelle Betrachtung der Dinge verschließt, deren Ziel ihm Vergötterung der Natur, Atheismus und Fatalismus zu sein schien; in eben dem Punkte, wo Jacobi zwischen Theismus und Naturalismus, Freiheit und Nothwendigkeit, Vorsehung und Schicksal den heillosen Riß macht, wendet sich Göthe, dem dieser Riß unerträglich war, von Jacobi und überhaupt von der dunkeln und ausschließlichen Richtung der Gefühlsphilosophie, womit ihn das Jugendalter seiner Poesie zusammengeführt hatte. Er schreibt dem Jugendfreunde, der ihm seine Briefe über Spinoza und die darauf bezüglichen Streitschriften mit Mendelssohn zugeschickt hatte: „wie weit wir von einander abstehen, habe ich erst recht wieder aus dem Büchlein selbst gesehen. Ich halte mich fest und fester an die Gottesver-

ehrung des Atheisten und überlasse Euch Alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir: ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß schreibt und sagt: „„diese Betrachtungsweise kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Wesen gewisser Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Wesen der Dinge"", so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann, ohne mich im Mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen kann und was mir zugeschnitten ist*)." Die Ruhe und Klarheit, wie der zur Entsagung gestimmte Geist Spinoza's zogen Göthe mächtig an, und in dem „amor Dei" erkannte er jenen hohen Seelenfrieden, den er auf dem Wege seiner künstlerischen und intuitiven Weltbetrachtung in dem eigenen Gemüthe fand und erlebte. Ist doch die Intellectualliebe Spinoza's selbst eine Intuition, worin der anschauende und denkende Verstand einander begegnen dürfen und also der phantasievollste Dichter mit dem strengsten mathematischen Denker wohl übereinstimmen konnte. In diesem Punkte liegt Göthe's Congenialität mit Spinoza, dessen System in seiner mathematischen Verfassung er wohl nie, so wenig als Herder, zu einer Angelegenheit wirklichen Studiums gemacht hat und auch bei der Eigenthümlichkeit seines Geistes kaum machen konnte. Zwischen beiden besteht die Wahlverwandtschaft contemplativer Gemüther, die gleiche Neigung theoretischer Geister zu einem beschaulichen Leben.

*) Ueber Göthe's Verhältniß zu Jacobi, dem Spinozismus und dem mendelssohn-jacobi'schen Streite vgl. Schöll's Ausgabe der Briefe und Aufsätze von Göthe aus den Jahren 1766—1786 (S. 192—229). Ueber Göthe's Spinozismus vgl. meinen Vortrag über Baruch Spinoza (1865). S. 11, 12.

2. Verhältniß zu Leibniz.

Göthe's leibnizischer Pantheismus.

Was man im Uebrigen Göthe's Weltanschauung nennt, ist im strengen Sinne des Worts weder Spinozismus noch sonst ein philosophisches System, wofür dieser poetische Genius kein Bedürfniß und darum auch keine Anlage hatte, sondern es ist die ächte phantasiegemäße Vorstellungsart, die das Göttliche in der Welt, das Geistige in dem Natürlichen zu *schauen* bestrebt ist. So war Göthe ein vollkommen dichterischer Pantheist, aber ein solcher, dem das Kraftgefühl der menschlichen Eigenthümlichkeit, das Selbstgefühl der eigenen unveräußerlichen Individualität so lebhaft inwohnte, daß er in diesem Punkte niemals ein Spinozist weder sein noch werden konnte. Man kann sagen, daß ihm mehr als einem Andern jener Begriff leibnizischer Monade angeboren war, der die absolute Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele festhielt und zugleich das Geistige und Körperliche in Eines faßte. Auf diesen Begriff gründet sich die ächt göthe'sche Anschauung einer *gesetzmäßigen, continuirlichen Entwicklung* in allen Dingen, die er mit so vielem Eifer in Steinen, Pflanzen und Thieren verfolgte; und an ebendenselben Begriff knüpfen sich seine Unsterblichkeitsvorstellungen, die darin vornehmer als die leibnizischen dachten, daß sie nur für die höher strebenden Geister eine ewige persönliche Fortentwicklung annahmen. Und hier besonders bedient sich Göthe gern der leibnizischen Ausdrücke, daß der Mensch Entelechie, Monade oder, wie er bisweilen sagt, „entelechische Monade" sei. Identität von Natur und Geist und naturgemäße, organische Entwicklung in allen Dingen: diese beiden genau verbundenen Begriffe bilden die Mittelpunkte der göthe'schen Weltanschauung, die kein System, sondern das Be-

dürfniß seiner Seele und deren freier Entwurf war. Dieser Betrachtungsweise, die dem hartnäckigen Stillstande wie der gewaltsamen Bewegung gleich abgeneigt war, waren seine Ideen in jeder Richtung gemäß; ihr entsprach Göthe als Dichter und Philosoph, als Naturforscher und Staatsmann. Je näher ein philosophisches System dem Identitätsprincip und der Idee gesetzmäßiger Entwicklung angehört, um so verwandter ist es dem Genius dieses Dichters. Darum befreundete sich Göthe in der kantischen Philosophie am meisten oder vielmehr allein mit der Kritik der Urtheilskraft, weil hier die Identität von Natur und Geist angestrebt oder doch ästhetisch zugelassen wurde, und die spätere Identitätsphilosophie, wenn er sie näher gekannt hätte, würde ihm vielleicht unter allen Systemen am congenialsten gewesen und als die Erfüllung dessen erschienen sein, was er von Fichte vergebens erwartet hatte. Darum sympathisirte Göthe unter den frühern Philosophen mit Spinoza, so weit dieser Pantheist und Identitätsphilosoph war; besonders aber mit Leibniz, der aus dem Begriffe der Identität den Begriff der continuirlichen Entwicklung löste. Und auf der andern Seite leuchtet ein, warum die spätern Identitätsphilosophen Schelling und Hegel sich unter allen Dichtern Göthen am nächsten verwandt fühlen. Göthe vereinigt in naiver Weise und ohne jede philosophische Absicht die Alleinheitslehre Spinoza's mit der leibnizischen Monadologie, er verfolgt und sucht überall das Naturgesetz der Metamorphose und Evolution, und wenn seine philosophische Weltansicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet werden soll, so möge sie in jenem leibnizischen Pantheismus bestehen, den vor ihm Lessing anstrebte und nach ihm Schelling erfüllte. Ein natürlicher Feind des Dualismus, wie er war, mußte er jenen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Naturalismus und Theismus, den Jacobi so

hartnäckig behauptete, als etwas Fremdes von sich weisen. Hier bestand zwischen Göthe und Jacobi ein Gegensatz nicht bloß der Begriffe, sondern der Naturen, die sich je länger, je mehr einander entfremdeten. In diesem Gegensatz zu Jacobi begegneten sich Schelling und Göthe, deren Weltanschauungen nahe verwandt waren, denn beide suchten Naturalismus und Theismus zu vereinigen, die Jacobi trennen wollte, und sie verbanden Beide auf eine höchst eigenthümliche und geniale Weise die philosophische Vorstellungskraft mit der poetischen. Göthe philosophirte mit der Phantasie, und Schelling dichtete mit dem Verstande. So erfuhr von diesen beiden Seiten Jacobi's letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung eine sehr entschiedene und empfindliche Gegenerklärung. Schelling setzte ihr das böse Denkmal Jacobi's, und Göthe richtete dagegegen jenes kleine, merkwürdige Gedicht, welches die Ueberschrift führt: „Groß ist die Diana der Epheser". Jacobi nämlich wollte die lebendige Offenbarung Gottes nicht in der Natur, auch nicht in der Schrift, sondern lediglich im Innern des Menschen gelten lassen. Sein Theismus widerstrebte der Orthodoxie eben so sehr, als dem Naturalismus. Aber Göthen, der seine Ideen immer *sehen* wollte, mußte dieser gestaltlose und unsichtbare Gott als ein unheimliches Wesen erscheinen, womit er, der Künstler, nichts gemein haben konnte, weil dieses Wesen mit der Natur auch die Kunst von sich ausschließt*). Wo bliebe das Werk des Künstlers, wenn das Göttliche nicht gestaltet und sinnlich ausgedrückt werden könnte, wenn es wirklich so wäre, wie Jacobi sich einbildet: „als gäb's

*) Darum hat Göthe dieses Gedicht, welches vom Standpunkte des *Künstlers* aus Jacobi's Theismus zurückweist, unter den Cyclus der Sammlung aufgenommen, welchen er mit dem Titel „*Kunst*" bezeichnet.

einen Gott so im Gehirn, da! hinter des Menschen alberner Stirn, der sei viel herrlicher als das Wesen, an dem wir die Breite der Gottheit lesen?"

Was wir hier besonders an Göthe hervorheben, ist die Vereinigung von Spinoza und Leibniz, die sich unwillkürlich in seiner Betrachtungsweise vollzieht: das ist dieser leibnizische Pantheismus, um den Ausdruck zu wiederholen, den wir zur Bezeichnung Lessing's brauchen mußten.

II.
Schiller's philosophische Vorstellungsweise.

1. Verhältniß zu Spinoza und Leibniz.
Schiller's leibnizischer Pantheismus.

Eine ähnliche Vereinigung der beiden entgegengesetzten Richtungen der dogmatischen Philosophie findet sich in der jugendlichen Anschauungsweise unsers zweiten großen Dichters. Die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael bezeugen uns, wie Schiller in seiner Weise den Uebergang von der einen Vorstellungsart zur andern machte oder beide mit einander zu verbinden wußte. Er hatte von Natur eine Neigung zur Metaphysik, die ihn zum Philosophiren antrieb und seiner poetischen Kraft nicht die Gewalt, wohl aber jenen naiven Charakter entzog, der Göthe's dichterische Individualität und Ueberlegenheit ausmacht. Schiller war ein Gefühlsphilosoph, einer der fühlenden und phantasirenden Denker, bevor er ein geschulter kritischer Philosoph wurde. Er ist als Gefühlsphilosoph ebenfalls ein leibnizischer Pantheist, d. h. er vereinigt aus innerem, poetischem Bedürfnisse die Idee der Alleinheit mit der Idee der Monadologie. In dieser Rücksicht bilden die beiden Dichter einen merkwürdigen Gegensatz zu Hamann und Jacobi. Jene verhalten sich zu Spinoza und Leibniz

positiv, diese negativ. So erscheinen Göthe und Schiller, was ihre philosophischen Ideen betrifft, in unmittelbarer Verwandtschaft mit Lessing; sie sind die Fortbildner jener Weltanschauung, welche Lessing angestrebt und gleichsam als sein Testament hinterlassen hatte: sie bilden die Durchgangspunkte zwischen Lessing und Schelling. Hamann und Jacobi waren Spinoza und Leibniz gegenüber Skeptiker. Poetische Naturen, wie Göthe und Schiller, weil sie schöpferisch sind, können nicht skeptisch sein, und wenn sie entgegengesetzte oder verschiedene Gesichtspunkte vereinigen, sind sie nicht gewöhnliche Synkretisten, sondern gestaltende Denker. In diesen aufstrebenden Geistern wollte das Gefühl der göttlichen Weltordnung mit dem unveräußerlichen Gefühle menschlicher Ursprünglichkeit versöhnt werden. Dieser unwillkürliche Drang und keine gewählte Absicht faßt in Schiller's poetischem Verstande Spinoza und Leibniz zusammen und löst ihren Gegensatz, um beide zu bejahen, während Jacobi diesen Gegensatz ausgelöscht hatte, um beide zu verneinen. Wie bei Leibniz, so gilt auch bei Schiller die Harmonie der Seelen als die höchste Aufgabe des Menschen, als die höchste Absicht des Universums, das sich in einem Stufenreiche von Kräften entfaltet und zur Gottheit emporstrebt. Wie tief sich hier diese leibnizische Vorstellungsart in das Gemüth eingelebt und zur Empfindung verdichtet hat, wie weit diese metaphysischen Begriffe schon in Gefühl und Einbildungskraft übergegangen sind, wird man am deutlichsten erkennen, wenn wir unsern Schiller selbst reden lassen. Unwillkürlich verwandelt sich in seinem dichterischen Verstande Spinoza's Pantheismus in das „Monadenpoem", wie Herder die leibnizische Philosophie zu nennen liebte. „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die

ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck) ist ein unendlich getheilter Gott. — Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anspruch, uns selbst unbewußt, zielen wir dahin.

Todte Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts, durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüthigen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit."

2. Schiller's Hinweisung auf Kant.

Die Idee der leibnizischen Weltanschauung in ihrer Hinneigung zur kritischen Philosophie läßt sich nicht edler aussprechen, als in den Worten, womit diese merkwürdigen Briefe schließen. „Unter allen Ideen Deines Aufsatzes kann ich Dir am wenigsten den Satz einräumen, daß es die höchste Bestimmung des Menschen ist, den Geist des Weltschöpfers in seinem Kunstwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild, als die Kunst. Aber eine wichtige Bestimmung scheinst Du übersehen zu haben. Das Universum ist kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete

Werk eines menschlichen Künstlers. Dieser herrscht despotisch über den todten Stoff, den er zu Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigenthümliche Werth jedes seiner Bestandtheile geschont, und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie, auch in dem kleinsten Geschöpfe, würdigt, verherrlicht den Meister eben so sehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Theil des Weltalls, und die Auflösung der größern Menge von Mißtönen ist unserm Ohr unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Werth nur als Mittel, nur insofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeistert. Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirksamkeit noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Hast Du diesen Beruf einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann. Und dieß ist der Zeitpunkt, den ich erwarte. Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst*)."

Diese letzten Worte weisen unverkennbar auf die kantische Philosophie hin, zu deren Grundsätzen sich Schiller selbst in sei-

*) Schiller's sämmtliche Werke. Bd. X. Philosophische Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd. Zu vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph". (1858). Nr. III. S. 17—30.

nen spätern ästhetischen Aufsätzen bekannte und deren System in ästhetischer Rücksicht er am meisten gefördert und in der Richtung auf die Identitätsphilosophie fortgebildet hat. Schiller verhält sich zur kantischen Philosophie eben so congenial, als Lessing zur leibnizischen: er erscheint gleichsam als Mittel- und Bindeglied, zuerst zwischen Lessing und Kant, dann zwischen Kant und Schelling.

III.
Die poetische Geltung der Individualität.
Die prästabilirte Seelenharmonie.

Wie Leibniz den Menschen begriffen hatte, als ein vollkommen eigenthümliches, ursprüngliches, monadisches Wesen: so fühlten sich die Geister in dem Zeitalter der Sturm- und Drangphilosophie, welche die Fesseln der Schule von sich warf und die Krisis entscheidet, die unmittelbar der neuen Epoche vorausgeht. Niemals ist in der menschlichen Seele das Monadengefühl lebhafter gegenwärtig gewesen und feuriger ausgesprochen worden, niemals hat der einzelne Mensch dem einzelnen Menschen mehr gegolten, als damals. Die mächtigsten Empfindungen, deren das menschliche Gemüth fähig ist, richteten sich hier mit leidenschaftlicher Gewalt auf die individuellen Verhältnisse der Freundschaft und Liebe. Man lebte in diesen Verhältnissen mit einer förmlichen Andacht, man behandelte sie wie eine Art Cultus und Religion. Das Gefühl wurde hier unmittelbar zur Metaphysik: Freundschaft und Liebe galten als die höchste Uebereinstimmung der Seelen, als ein Symbol der Weltharmonie, und die so bewegte Einbildungskraft gefiel sich darin, die geheimnißvolle Nothwendigkeit einer göttlichen Vorherbestimmung auch auf die menschlichen Seelenverhältnisse zu übertragen. Mit dem Selbstgefühle

eigenster Individualität steigerte sich natürlich der Werth des Individuums, steigerte sich das Interesse an der menschlichen Eigenthümlichkeit, steigerte sich die Innigkeit und Bedeutung aller Verhältnisse, welche das Individuum mit dem Individuum verknüpfen: besonders jener Verhältnisse, die wie aus angeborner, innerster Neigung gewählt und ergriffen werden, die als individuellste Vorherbestimmung, als prästabilirte Seelenharmonie, als Wahlverwandtschaft erscheinen. Diese leidenschaftliche Stimmung der Gemüther fand in dem göthe'schen Werther ihren ebenbildlichen Ausdruck, und die dämonische Aehnlichkeit, womit hier das Schicksal der Leidenschaft und das Geheimniß der Herzen getroffen war, mußte das im Innersten berührte Zeitalter entzücken zugleich und erschrecken. Es war ein historischer Roman, und zwar der mächtigste, den dieses Zeitalter haben konnte, wenn anders nicht der Name, sondern die in der Empfindungsweise und der Gemüthsstimmung einer ganzen Zeit begründete Geltung des Inhalts den geschichtlichen Werth der Kunst und Dichtung ausmacht. Wir können hier nicht länger bei dieser anziehenden Stelle verweilen, da wir den Fortgang der Ideen allein im Auge haben; aber dürften wir das Zeitalter, welches fühlend und ahnend philosophirte und in der innersten Seele ergriffen war von dem unendlichen Werthe des Individuums, bis in seine kleinsten und verborgensten Vorstellungen verfolgen, so würden wir kein besseres Bild und Beispiel finden als jene göthe'sche Dichtung.

IV.

Schluß: Auflösung der dogmatischen Philosophie.

1. Widerspruch der Gefühlsphilosophie.

Wir haben schon bei Leibniz den Widerspruch aufgedeckt, welcher der dogmatischen Philosophie inwohnt: daß nämlich un-

ter dem Gesichtspunkte der Monadenlehre die Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß verneint werden mußte, so sehr auch die Monadologie eine solche Erkenntniß selbst sein wollte. Diesen Widerspruch offenbart, ohne ihn zu lösen, die Gefühlsphilosophie, vor Allen in Hamann und Jacobi, die sich den dogmatischen Philosophen gegenüber ausschließend und verneinend verhielten. An dieser Gestalt der Gefühls- oder Glaubensphilosophie läßt sich eine negative und eine positive Seite deutlich unterscheiden: die erste richtet sich beweisend und widerlegend gegen alle rationale Erkenntniß; die andere richtet sich fühlend und divinirend auf das Ursprünglich-Menschliche. Von ihrer negativen Seite betrachtet, ist die Glaubensphilosophie entschieden skeptisch, von der positiven Seite dagegen entschieden dogmatisch: unter jenem Gesichtspunkte vergleicht sie sich mit Hume, unter diesem mit Rousseau.

Und warum sollen wir nicht sagen, daß die deutsche Aufklärung in diesen Glaubensphilosophen *ihren* Hume und *ihren* Rousseau der kantischen Philosophie vorausgeschickt habe, da sich diese deutschen Glaubensphilosophen selbst ihrer Gemeinschaft namentlich mit *Hume* so deutlich bewußt waren, welcher Kant nach dessen eigenem Bekenntniß aus dem Schlummer des Dogmatismus erweckte?

Mit der Verneinung der rationalen Erkenntniß endet auch in Deutschland die dogmatische Philosophie. Diese Auflösung, welche von Leibniz vorbereitet war, haben unsere Hamann und Jacobi deutlich und bestimmt ausgesprochen. Aber eben dieses kategorische Verneinen der rationalen Erkenntniß bildet den Widerspruch, wodurch sich die Gefühlsphilosophie selbst aufhebt. Denn die Kehrseite davon ist das kategorische Setzen eines irrationalen Princips, einer Wahrheit, deren wir unmittelbar gewiß

sind und nur unmittelbar durch Gefühl und Glauben gewiß sein können. So sehr sie sich gegen den Dogmatismus sträuben, bleiben die Glaubensphilosophen doch unter seiner Herrschaft und werden, so weit sie positiv sind, von ihm gefangen gehalten. Sie befreien sich nicht vom Dogmatismus, sondern empören sich nur dagegen. Wider ihren Willen haben sie aus dem Gefühle, indem sie es kategorisch hinstellen, eine Kategorie, einen Begriff gemacht und dadurch den lebendigen Glauben in einen dogmatischen Glauben verwandelt. So müssen sie das Schicksal aller dogmatischen Philosophie theilen: nämlich den Widerspruch, daß sie sich selbst nicht erklären, daß sie aus ihren Principien ihren Standpunkt nicht rechtfertigen können. Denn ein anderes ist das Gefühl, welches sie behaupten, ein anderes die Gefühlsphilosophie, die sie predigen. Ihr Gefühl ist eine lebendige Thatsache, ihre Gefühlsphilosophie ist ein logisches Urtheil: sie ist nicht bloß Gefühl, sondern sie denkt das Gefühl und verwandelt es in ein Axiom; sie verwandelt den natürlichen Grund des Wissens in den speculativen Grundsatz des Philosophirens und widerlegt dadurch sich selbst, denn sie macht zu einem Object des Verstandes, was ihren eigenen Principien zufolge niemals Verstandesobject werden kann. Das Gefühl soll der Grund unseres Wissens sein. Gut! so werde ich, so viel ich weiß, nur durch das Gefühl wissen, aber das Gefühl selbst werde ich niemals wissen; es kann nur Subject, nie Object meines Bewußtseins werden. Das Uebersinnliche soll nicht Object des Verstandes, nicht bewußter Gegenstand sein: so gilt dasselbe von dem Vermögen des Uebersinnlichen, so gilt dasselbe vom Gefühl, welches dieses Vermögen ist. Wo bleibt, müssen wir fragen, die Gefühlsphilosophie, deren Gegenstand das Gefühl ist? Der Gefühlsphilosoph verhält sich zum Gefühl, wie der Materialist

zum Körper, der Monadolog zur Monade, der Spinozist zum Modus. Wären die Dinge nur Modi, so wäre der Spinozismus, nämlich der Begriff oder die Erkenntniß, daß die Dinge Modi sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Monaden, so wäre die klare und deutliche Einsicht, daß sie Monaden sind, schlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Körper, so wäre Alles eher zu erklären, als der Materialismus selbst, welcher wissen will, daß alle Dinge nur Körper, alle wirksamen Kräfte nur Körperkräfte sind. Und eben dasselbe gilt von der Philosophie, die sich ausschließlich auf das Gefühl gründet, die alle Erkenntniß vom Gefühl allein abhängig macht. Wäre wirklich das Gefühl der alleinige Grund unseres Wissens, so würden wir unter der Macht und Herrschaft des Gefühls leben, so würden wir fühlend denken, aber niemals das Gefühl denken, geschweige darüber weitläufig philosophiren.

2. Gesammtwiderspruch der dogmatischen Philosophie.

Um das Gesammtresultat in eine bündige Formel zu fassen, so lautet das schließliche Urtheil: die Philosophie hat auf keinem ihrer bisherigen Standpunkte vermocht, sich selbst zu erklären. Von Descartes bis Jacobi hat der philosophirende Geist keinen Gesichtspunkt gefunden, unter dem er sich selbst erblicken und seine eigene Möglichkeit, seinen Realgrund, erklären konnte. Descartes setzte die Möglichkeit rationaler Erkenntniß voraus, und Spinoza erfüllte diese Voraussetzung; Leibniz widersprach der Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß zwar nicht im Principe, wohl aber in dem Ergebniß seiner Philosophie; und Jacobi endlich verneinte kategorisch jene Voraussetzung, worauf sich in Descartes die Philosophie gegründet hatte. Unter diesem Gesichts-

punkte betrachtet, bildet die vorkantische Philosophie eine deutlich ausgesprochene Antinomie. Die Thesis lautet: es giebt eine rationale Erkenntniß vom Wesen der Dinge; die Antithesis: es giebt eine solche Erkenntniß nicht. Jene erklärt: Nichts ist unbegreiflich, diese: Alles ist unbegreiflich. Die Thesis wird durch Descartes und Spinoza, die Antithesis durch Jacobi behauptet, und die Verknüpfung beider, das heißt die Antinomie selbst, bildet Leibniz.

3. Die kritische Philosophie.

Diesen Widerspruch nun erkennt und löst die kritische Philosophie. Sie ist in Wahrheit kritisch, denn sie macht den Schiedsrichter in dem Streit zwischen Dogmatismus und Skepticismus (Glaubensphilosophie) über die Möglichkeit rationaler Erkenntniß: in einem Streit, bei dem sich alle Systeme der Vergangenheit betheiligen müssen; sie richtet die entgegengesetzten Parteien und entscheidet deren Streit so, daß sie jeder von beiden ihre wohlerwogenen Rechte zutheilt. Sie begrenzt das streitige Gebiet der rationalen Erkenntniß: diesseits der festgesetzten Grenze soll die Thesis, jenseits derselben soll die Antithesis Recht haben. Ihr letzter Urtheilsspruch erklärt: es giebt eine rationale Erkenntniß, aber nur von den sinnlichen Objecten oder den Erscheinungen der Dinge; es giebt dagegen keine rationale Erkenntniß von dem Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge. Will man die menschliche Wissenschaft über diese Grenze ausdehnen und auf das Gebiet des Uebersinnlichen, auf das Wesen der Dinge selbst übertragen; will man sich zu einer rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie versteigen, so sind jene Widersprüche und Antinomien unvermeidlich, welche die leibniz-wolfische Philosophie an ihrem eigenen Beispiele zeigt und Kant in seiner Kri-

tik der reinen Vernunft an eben dieser Stelle entdeckt und auflöst.

4. Kant, Fichte, Schelling in ihrem Verhältniß zu Leibniz.

Der Gesichtspunkt, unter dem die kritische Philosophie entsteht, sucht die Selbsterkenntniß im Sinn exacter Wissenschaft, d. h. die Erklärung der menschlichen Erkenntniß in erster und die der Dinge in zweiter Linie. Von hier aus beschreibt die kritische Philosophie eine Entwicklung, welche dem Verlaufe der dogmatischen analog ist. Wie sich Descartes zur dogmatischen Philosophie verhält, so verhält sich Kant zur kritischen. Wie Spinoza zu Descartes, so verhält sich Fichte zu Kant. Wie Leibniz zu Descartes und Spinoza, so verhalten sich Schelling und Hegel zu Kant und Fichte. Und in diesen Verhältnissen scheinen die Philosophen der folgenden Zeit selbst ihre Verwandtschaft mit den frühern empfunden zu haben. Je mehr sich die kritische Philosophie von dem kantischen Dualismus befreit, je näher sie dem Identitätsprincip und dem Begriff der Entwicklung kommt, um so mehr steigert sich ihre Sympathie für Spinoza, um so näher fühlt sie sich mit Leibniz verwandt.

Kant, der Begründer des Kriticismus, beurtheilte die dogmatische Philosophie, d. h. alle Systeme, die vor ihm da waren, zu sehr im Ganzen, um die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Philosophen genau zu unterscheiden; er hatte weniger Individualitäten als Gruppen vor sich, die er nicht ins Einzelne verfolgte. Den Spinoza kannte er kaum oder lernte ihn erst durch Jacobi kennen, und Leibniz faßte er im wolfischen Verstande auf, dem er selbst angehörte, so lange er noch im Dogmatismus verharrte. Die Philosophie, deren Widersprüche er

aufgedeckt und deren metaphysische Systeme er gestürzt haben wollte, war die leibniz=wolfische.

Fichte wußte, daß er im äußersten Gegensatz zu Spinoza stehe und daß seinem Principe Leibniz näher verwandt sei. Er sah in Spinoza den Charakter der dogmatischen Philosophie, welcher er selbst gegenüber der kritischen Philosophie sein wollte. Zwischen ihm und Spinoza bestand nur die Wahlverwandtschaft consequenter und rücksichtsloser Denker, und diese Verwandtschaft fühlte Fichte eben so deutlich, als er den Gegensatz ihrer Systeme einsah. Zwischen ihm und Leibniz bestand eine Wahlverwandtschaft der Grundsätze, die in dem Principe selbstthätiger Eigenthümlichkeit und Kraft übereinstimmten. In eben diesem Punkte, wo sich Leibniz dem Spinoza entgegensetzt, fühlte sich Fichte zu Leibniz hingezogen.

Am bedeutungsvollsten und treffendsten aber urtheilte Schelling über jene beiden Träger der dogmatischen Philosophie, denen er sich in gleicher Weise congenial fühlte, denn mit Spinoza theilte er das Identitätsprincip und den Pantheismus und mit Leibniz die Idee der Entwicklung im Universum, des Stufenreichs der Dinge, der harmonischen Weltordnung. Wir können von Leibniz und seinem Zeitalter nicht besser Abschied nehmen, als wenn wir uns die Urtheile vergegenwärtigen, welche Fichte und Schelling dem großen Begründer der deutschen Aufklärung widmen. Wie er in diesen Urtheilen existirt, so hat Leibniz' Bild uns selbst vorgeschwebt von dem ersten Zuge unserer Darstellung bis zum letzten.

Fichte sagt in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Leibniz konnte auch überzeugt sein, denn wohl verstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohl verstanden haben? — hat er Recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des

Geistes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie."

Und Schelling erklärt in der Einleitung seiner Ideen zu einer Philosophie der Natur: „der Erste, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen desselben Princips ansah, war Spinoza. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchem, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte. Leibniz kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist gekommen, wo man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmäht die Fesseln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den Uebrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln. Er hatte in sich den allgemeinen Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet." —

Druck von Friedrich Frommann in Jena.

